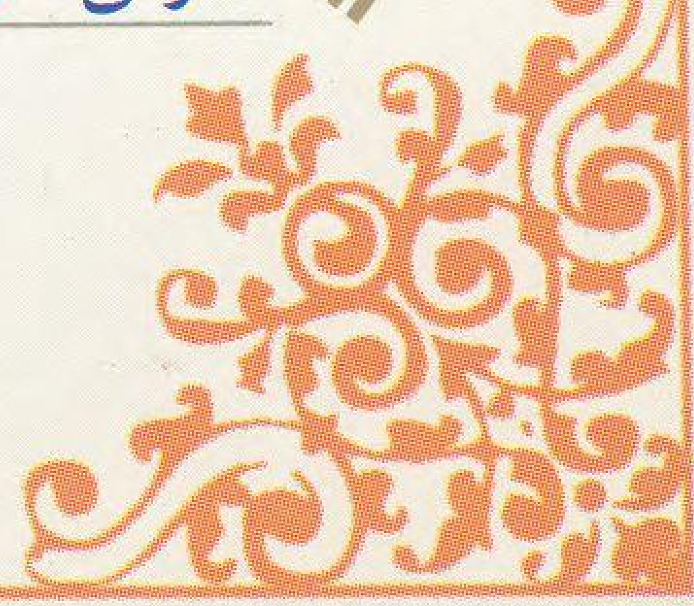




فى هذا العدد





العدد :(٨٩) - السنة الثالثة والعشرون

أغسطس - سبتمبر - أكتوبر ١٩٩٨ م

ربيع الآخر - جمادى الأولى - جماد الآخر ١٤١٩ هـ

الموزعون المعتمدون لمجلة المسلم المعاصر

• **مجلة المسلم المعاصر**
٣ شارع وزارة الزراعة – الدقى – القاهرة
هاتف: ٣٣٥٨٨٧١

• **دار القـــــلم**
٣٦ شارع القصر العينى – القاهرة هاتف/فاكس : ٣٥٥١١٠٥

• **مكتبــة الشـــروق**
١ ميدان طلعت حرب ـ القاهرة هاتف : ٣٩١٢٤٨٠

• **دار الثقافة – قطر**
ص. ب: ٤٣٣٥٥ هاتف: ٤٢١١٣٢ – ٤٢١١٣١

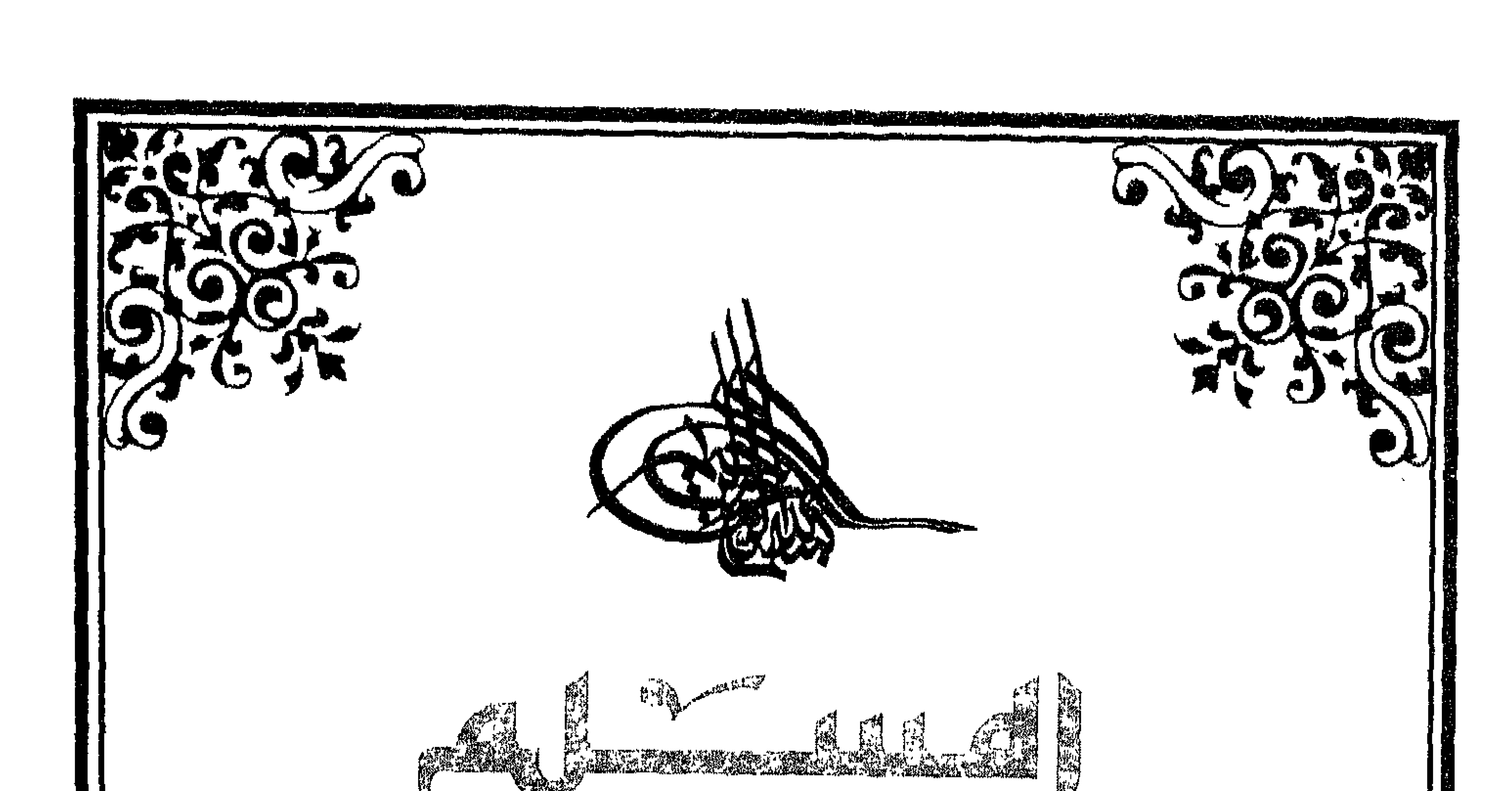
• **الشركة السعودية للتوزيع ـ جدة**
ص.ب: ٢١٤٩٣/١٣١٩٥
هاتف : ٦٥٣٠٩٠٩ فاكس : ٦٥٣٣١٩١

• **الشركة السعودية للتوزيع ـ الرياض** هاتف: ٤٧٧٩٤٤٤

• **الشركة السعودية للتوزيع ـ الدمام** هاتف : ٨٤١٠٨٤٠

• **دار البحوث العلمية – الكويت**
الصفاة – الكويت، بناية الأوقاف رقم ٤ شارع فهد السالم
ص. ب: ٢٨٥٧ الكويت هاتف: ٢٤١٤٢٢ – ٢٤٥٠٧٨٩

• **المراسلات على العنوان** : ٣ش وزارة الزراعة ـ الدقى ـ القاهرة

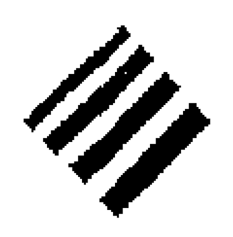


المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية ثقافية محكمة ، تعالج قضايا
الإجتهاد المعاصر فى ضوء الأصالة الإسلامية

تصدر عن

مؤسسة المسلم المعاصر



صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسئول

الدكتور جمال الدين عطية



العدد (٨٩) السنة الثالثة والعشرون

ربيع الآخر - جمادى الأولى - جمادى الآخر ١٤١٩ هـ

أغسطس - سبتمبر - أكتوبر ١٩٩٨ م



(*) رتبت الأسماء ألفبائيًا .

قواعد النشر في المجلة

١ – تهتم المجلة بمعالجة شئون الحياة المعاصرة فى ضوء الشريعة الإسلامية ، فقضيتها الأساسية هى « المعاصرة » ، وهى ذات مداخل ثلاثة : الاجتهاد ، والتنظير ، وإسلامية المعرفة .

كما تهتم المجلة بمجالين أساسيين لقضية المعاصرة هما مجال الحركة الإسلامية ، ومجال الأبحاث الميدانية .

وترحب المجلة بالأبحاث ذات الصلة بهذه القضية ومداخلها ومجالاتها المختلفة ، كما ترحب فى باب « الحوار » بمناقشة الأبحاث التى تنشر فى المجلة أو فى غيرها من المجلات والندوات والمؤتمرات ، كما ترحب فى باب « نقد الكتب » بالنقد الموضوعي للكتب ذات العلاقة باهتمامات المجلة .

٢ – تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التى تتحقق فيها شروط الأصالة والإحاطة والاستقصاء والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمى بالطريقة المتعارف عليها .

٣ – يشترط فى البحث ألا يكون قد نشر فى أى مكان آخر .

٤ – تعرض البحوث المقدمة على محكمين من داخل هيئة التحرير أو من مستشارى المجلة ، وتبقى أسماء الباحثين والمحكّمين مكتومة ، ويطلب من الباحث إعادة النظر فى بحثه فى ضوء ملاحظات المحكّمين .

٥ – ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبه ، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة .

٦ – الأبحاث التى ترسل إلى المجلة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر ، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر .

٧ – ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث .

٨ – يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع ٢٠ فصلة (مستخرج) من بحثه المنشور ، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث ، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى أى لغة أخرى ، دون حاجة إلى استئذان صاحب البحث .

المحتويـــــات



نحو إعلام إسلامي في الألفية الثالثة (*)

د. محمد كمال الدين إمام

الحديث عن إعلام إسلامي – على مستوى النظرية والتطبيق – يعني عند التحليل أمورًا ثلاثة :

الأول : أن الإسلام لا يزال فاعلاً في منظومة الحياة عند المسلمين بغض النظر عن مساحة وجوده في الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية .

الثاني : أن الإعلام باعتباره علمًا وفنًا وباعتباره أدوات وسياسات ، أفلت من وطأة التساؤل عن حكمه الشرعي ، وأصبح يحتل مكانًا ومكانة في خريطة المشروع الحضاري للأمة .

الثالث : أن الإعلام القائم في الدول الإسلامية يعاني مأزقًا حرجًا ، فهو في المحصلة النهائية إحدى سلبيات الأنظمة، سواء في تعبيره عن قلق الشرعية ، أو محنة الدولة القطرية ، أو تراجع الاستقلال لصالح التبعية ، وكلها هموم كبيرة ينوء بها عقل الأمة في الألفية الثالثة .

أولاً : حضور الإسلام :

الإسلام حاضر في حياتنا المعاصرة عند الأنصار والخصوم ، حقيقة واقعة يجهلها البعض للتعتيم العمدي الذي تكلّس من حولنا ، ويتجاهلها آخرون لسطوة التغريب الذي ما فتئ هذا الفريق يفكر بمفاهيمه ، وينطق بلسانه، هذه الفاعلية هي مصدر تفاؤلنا في ردم الفجوة بين الإسلام وأتباعه ، وبين النص والزمان .

(*) بحث مقدم إلى ندوة نحو فقه معاصر لإعلام متميز ، القاهرة ، ٧ – ٩ سبتمبر ١٩٩٨م .

والإسلام قوة خالدة ينبغي التسليم بها سنّة من سنن الكون ، وهذا سر بقائه رغم الجسد الإسلامي الواهن المثخن بالجراح ، يقول الأستاذ العقاد، وهو يتحدث عن (الإسلام في القرن العشرين) : «إن العقيدة الإسلامية لم تكن قوة غالبة وحسب إبان النشأة والظهور، ولكنها قوة صامدة بعد مئات السنين ، ولابد من تفسير لهذه القوة الصامدة ، كما لابد من تفسير لتلك القوة الغالبة ؛ فإن القوة التي تصمد أولى بالتفسير من القوة الغالبة ، لأنها تدافع فتقوى على الدفاع ، حيث لا عدة عندها للغلبة في معترك الصراع .

وصمود القوة الإسلامية في أحوال الضعف عجيب كانتصارها في أحوال الشدة والسطوة، ولا سيما الصمود بعد أكثر من عشرة قرون» .

وهذه الديمومة جعلت الإسلام سياجًا يحمي وجود الأمة ويحافظ على هويتها الحضارية ، يقول «برهان غليون» وهو مفكر علماني منصف في كتابه عن «المسألة الطائفية» : (أصبح الإسلام بشكل من الأشكال نظامًا من البنى الاجتماعية التي تحفظ الهوية القومية وتنظمها ، وهذا بغض النظر عن الممارسة الفعلية للشعائر الدينية من قبل السكان ، وعن مدى التطبيق السليم أو الناقص للعقيدة ، ... وبقدر ما استوعب الدين هنا العقلانية ، فاحتوى علم الكلام والفلسفة والعلوم المختلفة ورعاها ، لم يأخذ التأكيد على العلم شكل فلسفة علمانية ، و لم تقم حملة عقلانية مجردة قوية كتلك التي قامت في أوربا لتحرير العلم والعقل ، ومازالت الدعوة العقلانية تبدو فارغة لدى الجماعة الشعبية التي لا تجد في العقلانية أي تعارض مع الدين الذي يشجع على استعمال العقل، ويبدو الجدل حول العقلانية والدين كقضية مصطنعة ومستوردة ليس لها أسس حقيقية واقعية تستند إليها) .

وبغض النظر عما يعتور المؤسسة الدينية – هنا وهناك – من مد وجزر ، وصعود وهبوط ، ومن تحمل لمكاره القيادة ، وتجمل بوجاهة الموقع ، فإن الإسلام «حاضر» بشهادة الواقع، سواء قلنا بسقوط الأيدلوجيا كما يرى أنصار «التفريغ الأيدولوجي» ، أو سلمنا ببقائها بعيدًا عن الحماس العقائدي ، وفي ظل استراتيجية جديدة للوعي الاجتماعي تتجاوز التعصب والترهل

والتبعية، لابد من القبول بخيار إسلامي تفرضه الدنيا قبل أن يوجبه الدين ، وكما يقول الدكتور كمال أبو المجد في (إعلان المبادئ) : «إن الحاجة إلى رؤية إسلامية معتدلة ومستنيرة ... ليست أمرًا مرتبطًا بظروف العالم العربي والإسلامي وحدهما ، وإنما هي حاجة يفسرها تطور المجتمعات البشرية في العالم كله ، والظروف الموضوعية التي تحيط بحياة الإنسان المعاصر».

وهذا الخيار الإسلامي في ظل (العالم القرية) لا تحققه عزلة للدين داخل جدران دور العبادة المزركشة المتلألئة الأضواء ، وإنما يتدفق عبر مناهج ومؤسسات تأتي في مقدمتها وسائل الإعلام الجماهيري.

ثانيًا : مشروعية الإعلام :

لاشك أن الإسلام منذ بواكيره الأولى كان له منهجه في البلاغ ، وأدواته في الإعلام ، وأساليبه في الدعوة، ولكن الإعلام المعاصر لم يعد أدوات فحسب ، وإنما شبكة غازية من الفنون، والتي تعبئ في لقطة واحدة الكلمة والحركة والصورة ، ويحتاج الحكم الفقهي فيها إلى فصل ألوان قوس قزح كل على حدة، ولما استحال ذلك أصبح التترس بالرفض والمنع ، هو وسيلة النجاة من الطوفان الكاسح الذي لا نعرف مبدأه ، ولا نستشرف منتهاه. والفقيه دائمًا يتعامل مع الوقائع المفردة ، والنوازل المفرزة ، فكان مبدأ سد الذرائع ، وقاعدة درء المفسدة يقدم على جلب المصلحة ، كان ذلك مدخلاً أصوليًا لرفض جانب من الفقه الواقع المعاصر لوسائل الإعلام ، وليس لذلك صلة بالتقدم والتخلف - كما يروج البعض - ولكنها الصدمة الحضارية أو الخوف من المجهول ، وقد رفض «غاندي» منجزات العلم الغربي حتى يصنع الهند الحديثة ، وظل يقودها بفكر نهضوي ثاقب رغم حياته اليومية البدائية، والرأي عندي أن فقه المنع مهما كانت مبرراته لا يعبر عن الحضور الإسلامي ، ولسنا في حاجة إلى (التشرنق) حتى نحتمي بالإسلام أو نحميه ، وإنما علينا أن (ننطلق) في الآفاق لنصك بأيدينا بطاقة انتمائنا الإسلامي . وقد اقترح البعض فقه الضرورة للتعامل مع عصرنا : مؤسسات وإعلامًا وأنظمة، وتلك نظرة قاصرة ، إن وسائل الإعلام تحيط بنا من كل جانب ، والتعامل معها يبدأ من كونها طبيعة

عصر لا ضرورة بمجتمع ، والإعلام نظام كغيره من النظم، له سلبياته وإيجابياته ، فكيف نبتعد بإسلامنا عن مئات القنوات الفضائية التي تنفذ إلى بيوتنا دون إذن ، وتتحكم في العقول بغير برهان ، إن فقه المنع يفضي بنا إلى قطيعة متوهمة مع الواقع ، وازدواجية غير محمودة في الفكر والحياة، إن الإعلام رافد مهم في حياتنا، بل إنه من أعظمها أثرًا ، وأكثرها خطرًا، ولابد من الإحساس الواعي بأهمية الفنون في شخصية الإنسان ، فالغناء والتمثيل ، والرسم والموسيقى ، والوسائل الإعلامية التي تستوعبها من مسرح وسينما ومذياع وتلفاز ، أي كل وسائل الإعلام مسموعة ومرئية ومقروءة ، لابد أن تكون ميدانًا لحركة الإسلام بنسقه في القيم ، ونظمه في المعرفة ، وقدراته في الإبداع ، وقد فطنت الجماعة منذ فاجأتها الوسائل الإعلامية الجديدة إلى أهمية الفنون – قادتها إلى ذلك الفطرة قبل العقيدة – فاستقبلت الفن ، ولكنها لم ترحب بالفنان – الممثل والمطرب والموسيقي – ولم تدخله في وسطها الاجتماعي إلا بحذر شديد، ولم يتح للفن أن يتحول من شارع إلى مدرسة إلا بعد عدة عقود، وربما لا تزال النظرة الاجتماعية للفنان رغم (النجومية الإعلامية) تختلط بالشوائب في الضمير الجمعي .

وعجيب أمر بعضنا مع الإعلام اليوم، فئة تتعصب ضده ولا تريده أن يوجد في الإسلام[1] .

وفئة تتعصب له ولا تريد أن يكون للإسلام وجود فيه[2] .

الفئة الأولى ترى في الإعلام سرطانًا تفشى في الأمة من أقصاها إلى أقصاها، ولابد من استئصال كل خلاياه منعًا للفتنة ، وسدًّا لأبواب الفساد .

والفئة الثانية ترى الإسلام المعاصر في وسائل الإعلام مصدر البيئة التي تحتضن التطرف ، فهو ينتشر عبر هذه القنوات الفضائية ، وتلوم المسئولين عن وسائل الإعلام الذين يشتتون أفكار الجمهور بتأسلم ينافسون فيه أسلمة المتأسلمين ، وتدعو هذه الفئة السلطة إلى حذف التأسلم من الخريطة الإعلامية منعًا

---

(١) راجع عبدالغني بن محمد إبراهيم : الإسلاميون وسراب الديمقراطية ، دراسة أصولية ، موسسة المؤمن ، ١٤١٣هـ/ ط١، ص٢٠١ وما بعدها .

(٢) د. رفعت السعيد : الإرهاب إسلام أم تأسلم ، دار سينا ١٩٩٥م، ص٢٧٣، وللكاتب أكثر من كتاب في الموضوع، وتعصبه ضد الإعلام الإسلامي لا يصدر عن عربي .

للتطرف ، وحسمًا لأسباب الإرهاب .

وهؤلاء وأولئك قلة في النسيج العام للجماعة والتي يدعو مفكروها إلى استخدام كل الوسائل الإعلامية باجتهاد يحفظ للأمة دينها بكل عطائه الحضاري، ويدخل بها الألفية الثالثة غير معزولة عن إسلامها ، وغير معتزلة عصرها ، فمشروعية وسائل الإعلام لا تقبل الجدل في التيار الفقهي العام ، يقول الشيخ يوسف القرضاوي في كتابه (الاجتهاد في الشريعة الإسلامية) :«إن المبالغة في سد الذرائع قد تحرم الناس من خيرات كثيرة ، ومصالح كبيرة ، كما أن المبالغة في فتحها تؤدي إلى شر مستطير وفساد كبير ، ... ، فالتلفاز ذلك الجهاز الخطير الذي بات أقوى المؤثرات في حياة الناس وتوجيه أفكارهم وميولهم وأذواقهم ، ونقل العالم إليهم وهم في عقر دارهم ، هل يتصور أن نحرم المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية من هذه الأداة الجبارة لأنها تقوم على التصوير ؟ في حين يستخدمه أعداؤنا بقوة وجدارة؛ لما له من تأثير ساحر يجمع بين الصوت والصورة».

والرأي عندي أن وسائل الإعلام بما تستدعيه من فنون وأجناس قلمية ، ومهن جديدة ، لا يلائمها - فقهًا - اعتمادها على قاعدة سد الذرائع أو فتحها ، فما لا تغطيه قاعدة الذرائع قد تغطيه قاعدة لا ضرر ولا ضرار ، وقاعدة الأصل في الأشياء الإباحة ، وقواعد أخر كثيرة يتسع بها صدر الفقه للنوازل الجديدة أفكاراً وأفعالاً ووسائل، فمشروعية الإعلام مكفولة في الفقه الحديث ، ولكنه يعاني من قلق الشرعية الذي أصبح القاسم المشترك لكل الأنظمة في العالم الثالث .

ثالثًا : أزمة الإعلام المعاصر :

الإعلام - وسائل ونظريات - تتقلص شرعيته من خلال فرضية تقول - كما طرحها د. بسيوني حمادة[1] - : «إن الدولة العربية ذات الشرعية المتآكلة، والهيمنة الكاملة ، والمغتربة عن ذاتها قد خلقت نظامًا اتصاليًا تابعًا لها يضفي عليها الشرعية لتأمينها ، ويعضد هيمنتها الشاملة ، ويعيد إليها ذاتها المفقودة ؛ ونتيجة لذلك سادت أنماط للعلاقة بين الإعلاميين والسياسيين غير سوية في معظمها ؛ ولذا كانت محصلتها النهائية اغتراب الإنسان العربي عن ذاته،

(١) د. بسيوني حمادة : العلاقة بين السياسيين والإعلاميين في العالم العربي ، مجلة عالم الفكر ، م٢٣ عدد ١، ٢ سبتمبر - ديسمبر سنة ١٩٩٤م.

وانتهاك حقوقه ، وفقدان الثقة في هذين النظامين معًا ، السياسي والإعلامي ، وانتهي الباحث بعد تطوافه وتحليله إلى قبول هذه الفرضية[١] .

والشرعية الغائبة هي جوهر أزمة إعلامنا العربي ، وهي أزمة لا يتطلع إلى حلها وإن أحس بها ، فشرعيته المفقودة مصدرها ارتباطه العضوي بالشرعية المتآكلة للسلطة ، وقد جعله جزءًا من هذه (الماكينة) يتحرك معها ولها ، وارتبطت مصالحه (بالنخبة الحاكمة) فأصبح ذيلاً لها - شاء أو أبى - ولأن وسائل الإعلام احتكار لمصلحة الدولة ، فإن ديمقراطية الإعلام - وهو مبدأ إعلامي أصيل لا يرتفع بناء إعلامي سليم بعيدًا عنه أو مضادًا له - يصبح منذ البداية محلاً للتساؤل والاستبعاد ؛ لأن النخبة الإعلامية - إذا جاز هذا التعبير - أصبحت وعاءً فارغ المضمون كثير التلون في الأفكار، سريع التغير في المواقف ، وضاعت قدرتها على صناعة العقل .

والملفت للنظر أن هذه المؤسسات الكثيرة العاملة ، عجزت عن أن تقدم مُنَظِّرًا إعلاميًا واحدًا ؛ فخلا الميدان من الابتكار والإبداع ، وطغى على السطح جيل طائع - أو ضائع[٢] يمثل هرمًا من القيادات يفتقد الثقافة الرصينة ، ويفتقر إلى التماسك الأخلاقي، ويخلو من الموهبة أو يكاد ، وأصبح الإعلامي الجيد - وليس الممتاز - عملة نادرة ، وإذا حرم الإعلامي من الخلفية الثقافية ، والقدرة على المبادرة ، والموهبة التي تثب به إلى منضدة الحوار والمناظرة والقدرة على إدارة الإفكار ، وقبل ذلك الحرية التي تطير بجناحيها بذلك كله في الأفق الفسيح الممتد فيصبح الإعلام كالشمس حقًا للجميع ، إذا حرم الإعلامي من هذه المقومات فلن تبعثه من مرقده أبواق عالية ، أو قنوات فضائية جديدة ، ويظل الإعلام العربي في أزمته حبيس مشكلات ثلاث :

١ - مشكلة الكوادر :

فالإعلام العربي - كما وصف في أحد دوله - يتمتع بحماية نظام «هيراركي» يتيح له وصول عمله إليه في مكتبه في شكل معلومات وتكليفات وتوجيهات معدة ولا ينقصها إلا

(١) المرجع السابق ، ص٢١٧ .

(٢) تحاشيت أن أستخدم العبارة التي قالها «برديالف» عن مثل هؤلاء، وهي «جيل التافهين»، راجع كتابه «أصول الثورة الروسية».

الصياغة، هذا النظام يعفيه - بسبب تعدد مستويات الرقابة الخارجية والداخلية والذاتية - من مسئولية الرأي والانحراف عن الخط . فالدائرة الوظيفية في الإعلام يعتورها نقص متعمد يجعلها جزءًا من البيروقراطية العامة وما فيها من فساد إداري ، ويدخل الحرم الإعلامي - وهذا ما يدنس حرمته - أجيال من العاملين تقودهم في الكهف السري للإعلام قرابات معتلة ، وعلاقات فاسدة، ومصالح غير إعلامية ، وأغلب من دخل من غير هذا الطريق ، شخصيات مأزومة أو مهزومة ألقي بها الحظ العاثر إلى طريق مسدود ، والأمل في الحل يكاد يكون معدومًا لاعتبارات هي :

أ- التكدس الوظيفي حيث الغالبية بما فيهم بعض الرؤساء - يعمل واقفًا - لأن شجرة العائلة لا بد أن تضم كل أبنائها في علب السردين الإعلامية يستوي في ذلك الصالح والطالح .

ب- تراجع معايير الاختيار الحقيقي، حيث تعد سلفًا قائمة الناجحين أو الناجين - بفضل الواسطة - من البطالة بعد مسابقات هي في ذاتها هزيلة وهزلية. ويسود مبدأ «القريب هو النجيب».

جـ- التفاوت الغريب بين العاملين في القنوات والشبكات - حسب نوعية العمل لا الكفاءة - فبينما أصبح للإعلام الرياضي في بلادنا نجوم وقنوات وصحف وتمويل ، ونقابات وجماعات ضغط ، فكلهم «ابن بطوطة» يرتحلون في دنيا الله ، ويعودون بغنم لا غرم فيه، على تهافت ثقافتهم ووهن قدراتهم ، وجفاف معلوماتهم حتى في المعرفة الرياضية ذاتها ، وفي المقابل توجد مجالات أخرى كالبرامج الدينية يحس العاملون بها كأنهم في منفى لا يشعر بهم أحد .

٢- مشكلة الإنتاج :

لدينا كمٌّ وليس لدينا نوع ، وفي مجال الإنتاج العملة الرديئة تطرد العملة الجيدة من التداول، والجانب الأهم من الإعلام يكاد يتمحور حول القابض على زمام السلطة ، وهو في عالمنا العربي فرد تحيط به البطانة ذات الوظيفة الوحيدة في التخت السياسي فهي تسبح بحكمة السلطان ، أو تزين له مايريد ، وما بقي من الإرسال - قلّ أو كثر - يتخلله إنتاج عقيم يُقدّم فيه «الكتبة» على

«الكتاب» معبرًا في الجزء الأكبر منه عن مجموعات موظفة ، وشللية منظمة ، والقليل المتروك أعمال مرتجلة كل همها ملء الفراغ على الخريطة، وأصبح البرنامج الذي يصل إلى الجمهور تفرزه ثلاثية جوفاء ، فالموضوع مستهلك أو محيّد ، والضيف مقيّد أو مستأنس ، والمذيع ليس له إلا حنجرته ، وهذا مجرد مثال يجسد لواقع إعلامي يتعذر تلافيه لما يأتي :

أ- مصالح سياسية واجتماعية ومالية قد ارتبطت بالوضع الراهن ، فالسلطة تريده على ما هو عليه لأنه دميتها ، والمجتمع أصبح مستسلمًا له فهو من ضحاياه ، أما هيئات المنتفعين فإنها الدجاجة التي تبيض لها ذهبًا ، فهي تغترف منه وسوف تقاتل دونه .

ب- إن مهنًا جديدة خلقها الإعلام المعاصر ، فالكاتب الذي كان يحمل أمانة الكلمة ارتفع فوقه كاتب السيناريو، والكاتب الإذاعي ، والكاتب التلفزيوني، وغيرهم ، ثلة من الكتاب ، تكتب أضعاف أضعاف ما تقرأ ، وتشكل الرأي العام ، وتؤثر في جمهور المستقبلين ، بقدرات محدودة ، وأهدافها الكسب السريع على حساب المستقبل العقلي للأمة . والمهن الجديدة يكفي لمعرفة بعضها قائمة الأسماء التي تتصدر كل حلقة مسموعة أو مرئية ، وكلهم أقل ثقافة وأمانة من أصحاب المهن الأصلية ، واستبدل الربح بالرسالة في العمل الإعلامي .

جـ- التقاليد الغالبة في محيط الإنتاج الإعلامي التي جعلت بعض حملة الأقلام يتخذ مركزه وسيلة للاتجار والكسب غير المشروع ، وأصبح المؤلف لا يقبل عمله إلا إذا قاسمه المخرج في الأجر ، وأصبحت الصداقات تفعل فعلها في اختيار النصوص ، وعدد الحلقات ، والأسماء اللامعة - كما قيل - سواء عن جدارة أو زيف تفرض نفسها فرضًا ، وكل هذه الأوضاع ما كان ينبغي أن يترك لها العنان . بل إن مشاهير الفن والرياضة - ولأسباب غير إعلامية - تشغل الحيز الكبير من الوقت الإعلامي، فلا يكفي تواجدها في الأعمال الفنية ، والمباريات الرياضية بما تعطيه من نجومية وانتشار ، وإنما تملأ المساحات الباقية في أغلب البرامج ، للحديث عن سيرة الحياة وعن آرائهم في الحب والسياسة والدين ، ولا شك أن للفن قيمته ، ولأصحابه الملتزمين احترامهم ، وللناشئة

الذين تتوجهم أقدامهم ملوكًا وعباقرة وأفذاذًا أهميتهم في الواقع المأزوم، ولكن المجتمع لا يقوده هؤلاء ، وإنما يعلو بعلو شأن نخبته من الفقهاء والعلماء والسياسيين والعسكريين ، وهم المثل الذي ينبغي التعريف بكفاحهم وأفكارهم ، وهم القدوة التي بها يرتفع شأن الأمة ، وليس بمنتزعي الضحكات من الجمهور بالنكات الحادة والفجة ، أو بركلة قدم تفجر آهات المدمنين .

إن أزمة الإعلام في بلادنا تعبير عن أزمة مجتمع بكل مؤسساته السياسية والتعليمية والتربوية ، وارتباط النخبة الإعلامية بالحكم الباحث عن الشرعية يجعلها نخبة «مائعة» تقوم بمهمة مستحيلة ، وهي أن تكون مصدرًا للشرعية بحسبان أنها تعبر عن الرأي العام وتقوده ، خاصة – وكما يقول ماكس فيبر – فإن العلاقة بين الحاكم والمحكوم تظل قلقة ومصدر ضعف للسلطة والوطن معًا إلى أن يقتنع المحكوم بجدارة الحاكم وأحقيته في أن يحكم .

فاقتناع الأمة بجدارة السلطة هو جوهر الشرعية ومغزاها ، ومهما حاول فن الإقناع بما له من وسائل الإمتاع ، وبما يحوزه من سلطة معنوية طاغية أن يستبدل التأييد الإعلامي بالموافقة الشعبية، فإن الأمة ستظل دائمًا مصدر الشرعية الأول والأخير .

رابعاً : نحو إعلام إسلامي :

إن الإعلام أصبح سلاحًا يستخدم في خدمة السياسة والمصالح علي المستويين الجماعي والفردي، وأزمته تعلن أن العقل المسلم على مفترق طرق ، وكلها – عند الصدق مع النفس – تعلي من أهمية الإعلام الإسلامي .

والإعلام الإسلامي – كما سبق وأشرنا في دراسات عديدة – ليس هو المادة الدينية التي تبث من وسائل الإعلام مسموعة ومقروءة ومرئية ، وهو في تعريف موجز : تحكيم الإسلام في الإعلام. والإسلام ليس تجربة تاريخية معينة ، ولا هو زمن إليه نعود ومنه دائمًا البداية ، إنه ليس الجمود الذي لا يرضى سواه المتعصبون ، وليس التغير الذي لا يري غيره المعارضون، إنه تحكيم الإسلام بأصوله الثابتة وقواعده المرنة ، من الغلاف إلى الغلاف فيما يقرأ ، ومن بداية الإرسال إلى نهايته فيما نسمع ونشاهد ، وسواء في ذلك الأحكام الفقهية والنشرة الإخبارية والحديث الحواري والمسلسل والبرامج الرياضية

والمواد الفنية والثقافية والعلمية ، الكل يشارك في الإبداع والكل يشارك في السماع، والنوافذ مفتوحة أمام الجميع للتلقي ، وحرية الانتقال مكفولة ، من موجة إلى موجة ، ومن قناة إلى قناة ، فجميعها أطراف لها صلة مباشرة بالمركز الأم التي يجعل الغرس إسلاميًّا والثمرة إنسانية .

نقطة الخلاف مع جماعات كثيرة تتحدث عن الإسلام أنها ضعيفة الوعي بالتاريخ ، فلا تدرك المسافة بين النص والواقع ، وتختلط لديها التجربة البشرية المتزمتة بالنص الإلهي المتعالي ، تلك نظرة تعلق النص في تجربة يصبح ما عداها محل شك ، ومن يتجاوزها يتهم بالخروج ، والأولى بنا أن نضع النص فوق التجربة، يحاكمها هي وغيرها بقانونه ، فلا قداسة لتجربة بلا وحي ، ولا حرج من المراجعة والتقويم ، وباب الاجتهاد بضوابطه مفتوح ، والتجديد في الاستنباط يفرضه التجدد في الأحداث .

وفي مجال الإعلام يصبح الأمر أدق وأصعب ؛ لأنه مرتبط بحركة المجتمع ، وهموم الناس وحقوق الإنسان بكل طوائفه وفئاته ، فكيف يتحقق إعلام إسلامي ؟

ليس الأمر سهلاً - كما يظن البعض- فأهون الأمور أن تكون لك قنوات فضائية ، أو محطات إذاعية وتليفزيونية ، عامة ومتخصصة ، فالجغرافيا ليست الهدف ، ولكن صناعة العقل ، وصياغته على نحو إسلامي ، والتأثير في الرأي العام ، وإحداث تحولات لصالح الإسلام الصحيح ، هي الغايات القريبة والبعيدة.

وصناعة العقل باعتبارها المهمة الأولى للإعلام الإسلامي ، لها شروط منها :

١- إقامة نسق معرفي بديل ومناظر للأنساق الإعلامية القائمة - أي الأبستمولوجيا أولاً - وفي هذا يصدق ما قاله الدكتور كمال أبو المجد : «إن كثيرًا من الداعين إلى الإسلام والمتحدثين عن مبادئه وقيمه ونظمه وثقافته يتحدثون عن الإسلام في عبارات غامضة عما يسمونه «الحل الإسلامي» وعن منهج الله المقابل للمناهج البشرية وعن الحاجة إلى أسلمة الحياة وأسلمة المعرفة وأسلمة العلوم ثم لا يزيدون ، ولا يعرضون على الناس عناصر هذا المنهج ومكونات ذلك الحل ، ووسائل وضعه موضع التنفيذ مما تصور معه بعض

الناس - معذورين في ذلك - أن التيار الإسلامي بكل روافده ليس له توجه فكري محدد ، وأن منهجه في الإصلاح لا يتجاوز ترديد العديد من الشعارات المثالية التي تتضمنها نصوص قرآنية أو أحاديث نبوية ، دون محاولة لوصل ذلك بواقع الناس ، وحقائق العصر . وهذا ينطبق على الإعلام كما ينطبق على غيره من مفردات الحل الإسلامي ، فإذا أضفنا إلى ذلك أن عالماً جديدًا يتخلق من حولنا ، وأن الجهاز الذهني البشري -كما قال أصحاب كتاب «عقل جديد لعالم جديد» - يعجز عن تفهم العالم الجديد - وهو ما سبق أن طرحه «تولفر» بمفهوم آخر في «صدمة المستقبل» - تصبح العوائق وكأنها طبقات بعضها فوق بعض ، خاصة وقد تدهورت قدرة الحكومات ذاتها على التعامل مع عالم يتغير بشكل متسارع .

٢ - إن الإعلام اليوم ليس لأجل الإعلام ، فمقصوده يتجاوز التاءات الثلاث القديمة - تعليم وتثقيف وترفيه- إنه صناعة ثقيلة إنتاجها الإنسان ، وهدفها الرئيسي إعادة التكوين وخلق التأثير ، وهو من العلم الخادم ، الذي أحيانا يبني وكثيرًا ما يهدم ، ولأن الإنسان هو المستهدف ، فالثمن الذي ندفعه عندما يخرج الإعلام عن مداره الصحيح يكون غاليًا وجدٌّ باهظ .

إن أيديولوجيات كثيرة فقدت قدرتها علي الإقناع ، وبعضها خرج عن مسرح الأحداث وصمد الإسلام لسبب لايد لنا فيه ، فهل نستخدم صموده من أجل عالم جديد؟ جديد في نظمه وسياساته ، وفي إعلامه ومنجزاته.

إن الأديان السماوية اليوم نظمت صحوتها في عناقيد غضب ، عنفها يثير، وخطابها يحذر، ولكنه قليلاً ما يغير ، إنه خطاب صامت يراهن على بقائه ، ولا يحاور مخالفيه، وغالبًا ما يكون هدفًا لإعلام معاد يخلق منه صورة نمطية للدكتاتورية القادمة ، ولذهنية التحريم ، وهذا الفكر الذي يرى الخلاص في الرصاص ، ينطلق من معرفة ناقصة بالإسلام ، وتصبح البداية الصحيحة لاستراتيجية إعلامية إسلامية هي المعرفة المتكاملة بالإسلام ، الذي يقدم عقيدة شاملة ، وكما يقول العقاد : « إن شمول العقيدة في ظواهرها الفردية وظواهرها الاجتماعية هو المزية الخاصة في العقيدة الإسلامية ، وهي التي توحي إلى الإنسان أنه «كل» شامل فيستريح

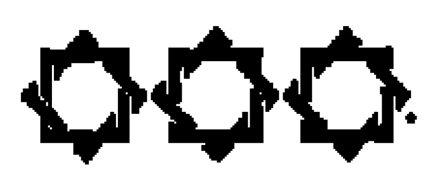
من خصام العقائد التي تشطر السريرة شطرين ، ثم تعيا بالجمع بين الشطرين على وفاق» .

ولكن هذه المعرفة المتكاملة باعتبارها من المهام الكبري أمام الإعلام الإسلامي يعوزها فقه جديد ينطلق إلى آفاق العصر بمركبة النصوص ، يقترب منها ومعه زاد وافر من علوم الأصول واللغة والتفسير وغيره، أي يكون على دراية بفقه النص وفقه الواقع ، ويعوزها أيضًا فض الاشتباك مع النخب القائمة ، فليس الهدف انتصار طرف على طرف ، وإنما أن يلتقي الجميع على كلمة سواء مع تنوع الرؤى وتعدد المذاهب ، وأيضًا تجسير الفجوة مع النخبة الحاكمة مطلوب ، وكما يقول الشيخ الحكيم (محمد الغزالي) : «إن بعض الناس يريدون أن يكون عمل الداعية - والإعلامي أيضًا - الهجوم على الحكام ، وأن يكون ذلك علكًا في فمه يمضغه باستمرار ، وهذا عمل الفارغين ممن لا يستطيع البناء ، وهذا عمل من لا يعرف الداء، وهذا عمل لا ينبغي أن يشتغل به من يطلب وجه الله» .

٣- وأخيرًا فإن من مهام الإعلام الإسلامي أن يواجه التدفق الإعلامي ، خاصة في عصر الفضاء المسموم ، وهي مهمة تتجاوز قدرة الدول الشظايا في العالم الإسلامي ، لابد من وحدة تقيم البناء الإعلامي ، ويؤدي بها مهامه ووظائفه ، وكما يقول عابد الجابري -الباحث المغربي- في كتابه «إشكاليات الفكر العربي والمعاصر» : (إن الدولة القطرية عاجزة عن القيام بمهمة مواجهة الغزو الإعلامي ونظام الفكر السائدين، عجزًا عن توفير الأسلحة الضرورية لمواجهتها ؛ ذلك أن التصدي لهذه الظاهرة الإمبريالية الجديدة لا يمكن أن تحقق الحد الأدني من النجاح إلا إذا كانت عملية تحصين الذات العربية تتم هي الأخرى بنفس السلاح ، وتلك مهمة لا تستطيع الدولة القطرية العربية القيام بها ، لابد من عمل مشترك ، ... ولا يكفي أن يكون للعرب قناة تلفازية عبر الأقمار الصناعية ، بل لابد أن تكون برامج هذه القناة في مستوى فكري وفني يمكّنها من اجتذاب المشاهد العربي ، ومنافسة القنوات الأجنبية ، ولابد لذلك من أن تكون هذه البرامج من نتاج عمل مشترك ، ليجد فيها المشاهد العربي ما يعبر عن خصوصيته القطرية وهويته العربية وطموحاته

الإنسانية، وأهم من ذلك لابد أن يكون مضمون هذه البرامج من النوع الذي يعبر عن أحاسيس المواطن العربي ، وعن طموحاته وآماله) وما يقوله «الجابري» عن الإعلام العربي الموحد يحتاجه الإعلام الإسلامي أيضًا . إن المواطن العربي مهزوم في داخل وطنه أو مغترب عن ذاته ، سرقته من أمته أفكار مستوردة، وأقمار غربية تسبح في فضائه، ولن يعود إلى أمته الإسلامية إلا إذا احترمت وثيقة حقوقه ، ولن يجتذبه إعلام قائم إلا إذا راعى ا الله في خصوصيته الحضارية وعقيدته الإسلامية، وقيمه الأخلاقية ، والمسلم لا يريد إعلامًا يلبي هواه ويلهث وراء رغباته ، بل يستدعي إعلامًا يرتفع به ومعه إلى آفاق الإنسانية العليا حيث يتعانق الدين مع الحياة .

والحمد لله رب العالمين،





مقالات وأبحاث في فلسفة الدين وشئون الاجتماع والعمران

4

خريف

1998

جمادى الآخرة 1419 – أكتوبر 1998



مدخل القيم(*)
الإشكالية ومحاولة التأصيل

الدكتور سيف الدين عبدالفتاح

مقدمة :

يناقش هذا البحث أربع نقاط أساسية :

الأولى : تتعلق بتأصيل القيم : بين واقع القيمة وأخطاء التنظير وذلك في محاولة لرد الاعتبار المنهجي للقيم ودراستها .

الثانية : تتعلق بتأصيل القيم : المفردات والعناصر في محاولة إبراز هذا التأصيل ضمن منظومة كلية ، وشبكة علاقات مهمة بين تلك المفردات ، وتتكون هذه المفردات من مستويات للقيم : أولها يتعلق بالتأسيس (العقيدة – الشريعة – قيم التأسيس) ، وثانيها : يتعلق بالمجال (الأمة – والحضارة) ، وثالثها: يتعلق بقيم السعي والوعي (السنن والمقاصد) ، وتتفاعل المستويات الثلاثة ضمن منظومة كلية وشبكة التفاعلات التي تحرك هذه المفردات نحو آليات التفعيل ونماذج التشغيل .

الثالثة : تتعلق بإمكانات وآليات التفعيل من خلال إمكانات القراءة الجامعة ، في المناهج والوسائل وغير ذلك من أمور ، نحن أمام ناظم معرفي يتمثل في الجمع بين قراءتي الوحي والكون ، والنص والواقع ، المعيار والحركة ، وأصول الاجتهاد والفكر والتجديد (مولد) ، وأصول الفقه الحضاري ، المكون والمؤسس لمنظور حضاري متكامل، والجمع بين عناصر الفهم

(*) هذا البحث ملخص لكتاب بنفس العنوان في سلسلة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام , وقراءة هذا البحث لا تغني عن قراءة أصل الكتاب ، حيث يتضمن الكتاب تفصيلات حول نماذج التشغيل المشار إليها في الجزء الأخير من البحث .

الضابط بين (فقه الحكم / الواقع / التنزيل) والمنهج الواصل والضابط فيما بينهم جميعًا . ويأتي في النهاية المجال الذي يتمثل في السياسة والعلاقات الدولية .

الرابعة : تتعلق بنماذج التشغيل والتي تتحرك صوب نماذج متعددة لا يهدف البحث إلى تأصيلها تفصيلاً ولكن يشير إلى إمكانات هذا المدخل المتعلق بالقيم ودراسة العلاقات الدولية في الإسلام . النماذج بعضها ينتمي إلى دائرة التأسيس (أولها : تأسيس العلاقة والدعوة . ثانيها: تصنيف الدور ورؤية العالم . ثالثها : النسخ وبناء الرؤية الجهادية رابعها : تنازع القيم : محاولة تفسيرية للحرب خدعة . خامسها : ثم يقع البناء المفاهيمي، نموذج مفهوم القوة وإعادة البناء . وأخيرًا : تأتي إمكانات استثمار قواعد تحليل النصوص في هذا المقام) . ثم يتحرك بعد ذلك صوب نماذج التشغيل التي توصل عناصر الوعي والسعي ، وأهمها على وجه الإطلاق : أصول النموذج الإرشادي المقاصدي ، وذلك في ضوء توضيح جملة من النماذج الفرعية المتولدة عنه :

الأول : ميزان المصالح إطار منهجي للتعامل مع أحداث التعامل الدولي .

الثاني : الإمكانات المتاحة لتحليل الفتاوى المتعلقة بعالم الأحداث المرتبط بوقائع التعامل الدولي في التاريخ الإسلامي والمعاصر .

الثالث : تأصيل نظرية إسلامية لحقوق الإنسان من ذلك المنظور تملك قدرات بنائية وتأسيسية وتقويمية ومعيارية ونقدية .

وأخيرًا : يمكننا ضمن نماذج التشغيل أن نشير إلى إمكانات تعلق هذه النماذج بالمجال الذي يتعلق بالواقع بامتداداته الماضية ، والمعاصرة والمستقبلة . وهو ما يعني الإشارة إلى نماذج أخرى أهمها :

الأول : النماذج التاريخية ودراسة التاريخ السياسي للعلاقات الدولية والتعاون الدولي للمسلمين في إطار يمثل إثبات هذه الحلقات التنظيرية واستخدام التاريخ واستثمار مواده في هذا المقام والإمكانات التنظيرية التي يتيحها ذلك العمل .

الثاني : النماذج المعاصرة في تقويم عوالم الأحداث والأفكار المتعلقة به ضمن سياقات متعددة .

الثالث : الدراسات المستقبلية والإمكانات التي يتيحها أصول التفكير

السني في هذا المقام ومحاولة إضفاء الطابع العلمي على تلك الدراسات في إطار تواصلها مع التاريخ وذاكرة عالم الأحداث من ناحية ، ومحاولة تفسير الحدث ضمن عناصر التحليل السنني من ناحية أخرى ، ثم إمكانات التدبر السياسي في إطار دراسات المستقبل لعالم الأحداث في تفاعلها وتوافقها وتداخلها.

ونختتم كل ذلك بخاتمة تحاول أن تجعل هذا التأصيل مقدمة لدراسة واقتراح أجندة بحثية ممتدة ، وتحاول أن تجعل هذا المشروع حلقة بحثية أولى لابد أن تستدعي حلقات أخر لتفصيل هذا المنظور ، سواء في هذا البحث أو غيره مما يتلوه من بحوث تفتح الباب لفهم أعمق وأدق وأشمل من الناحية المنهجية والبحثية والعملية(*) .

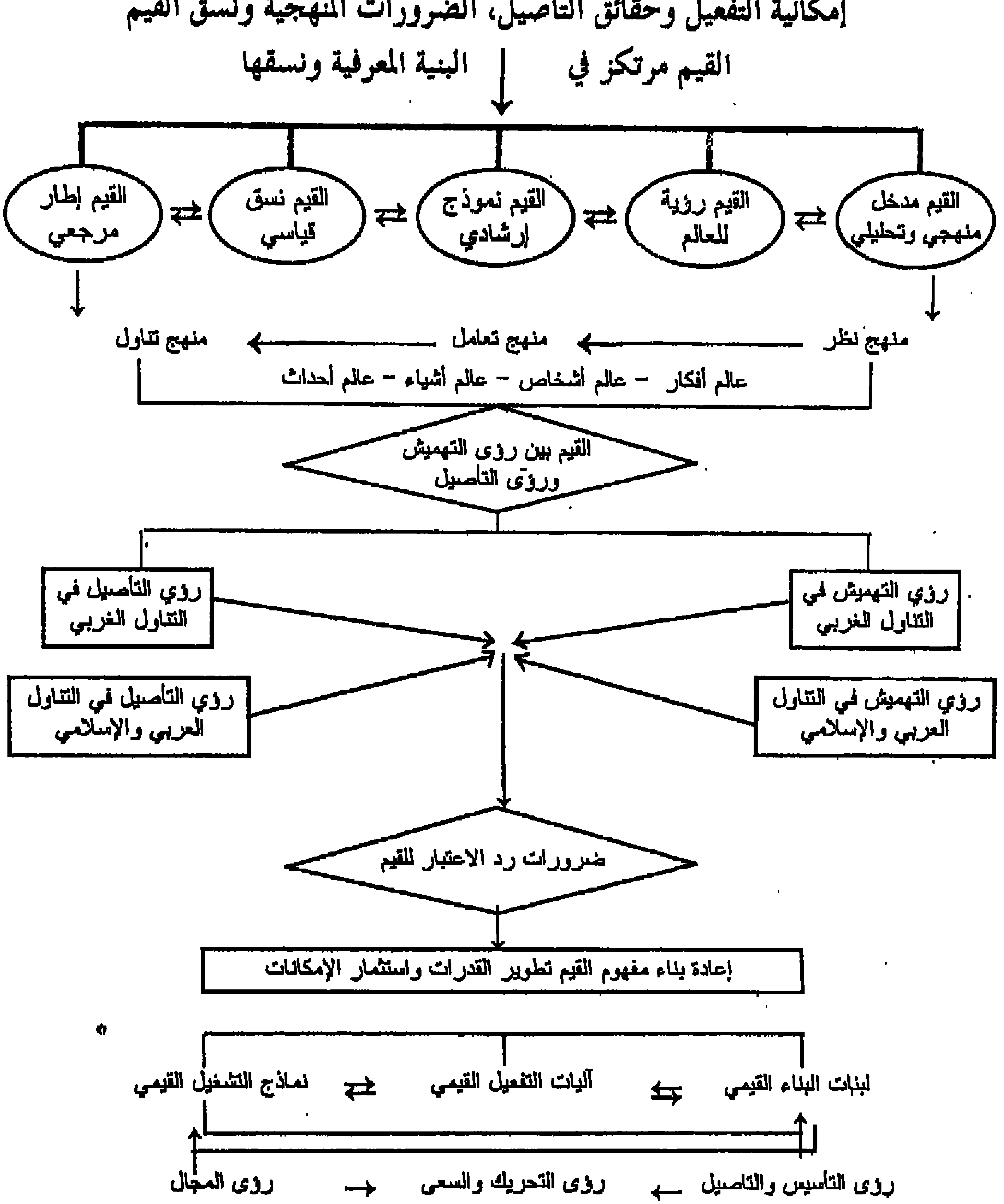
خريطة البحث يمكن تخطيطها في الأشكال التالية :

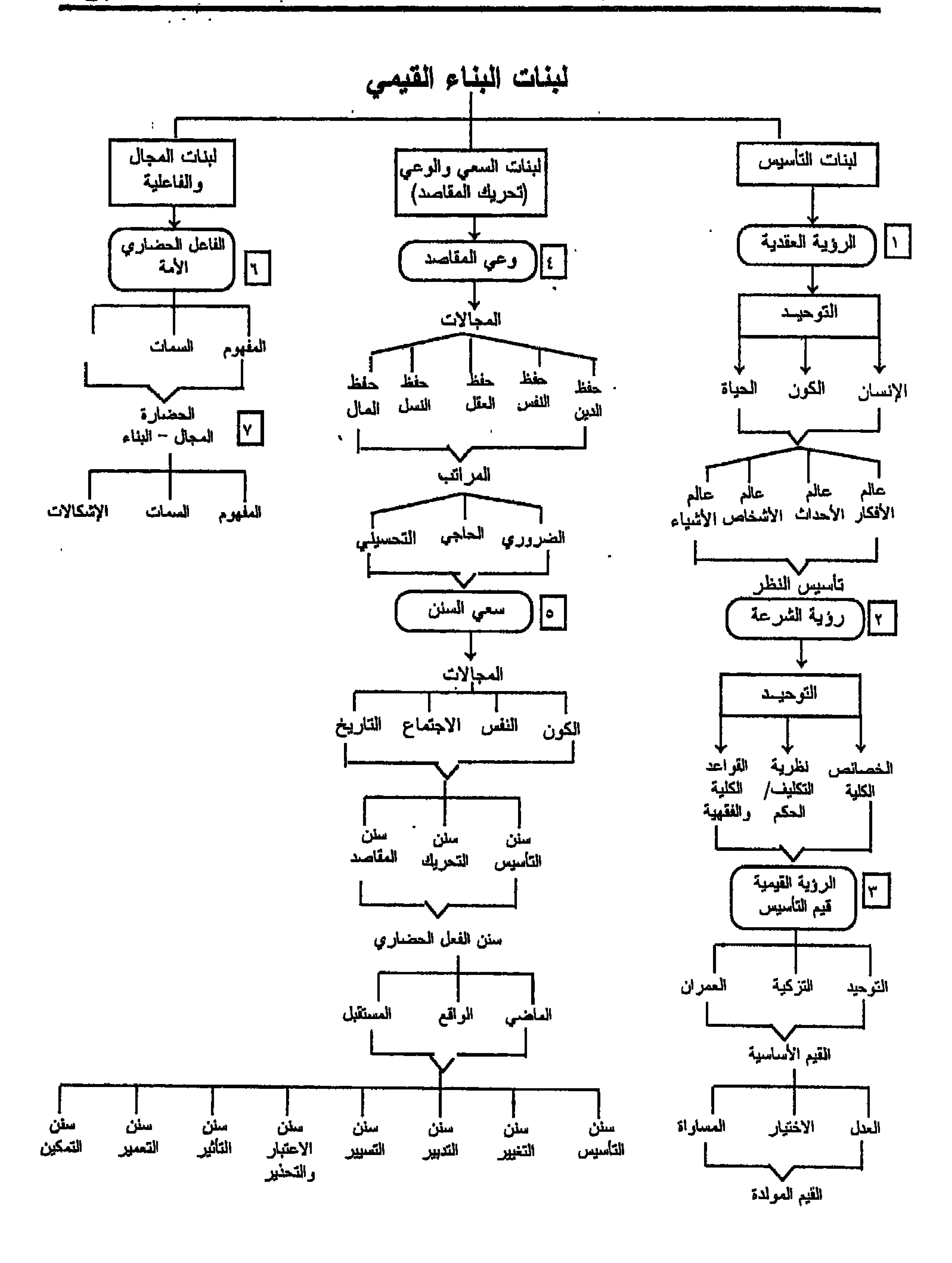
(*) يقتصر هذا البحث على النقطة الأولى المتعلقة بتأصيل القيم، ونتناول في العدد القادم – إن شاء الله – ما يتعلق بالمفردات والعناصر. أما باقي النقاط فنأمل أن تخرج في دراسة وافية مستقلة .

إشكالية القيم بين التهميش والتأصيل

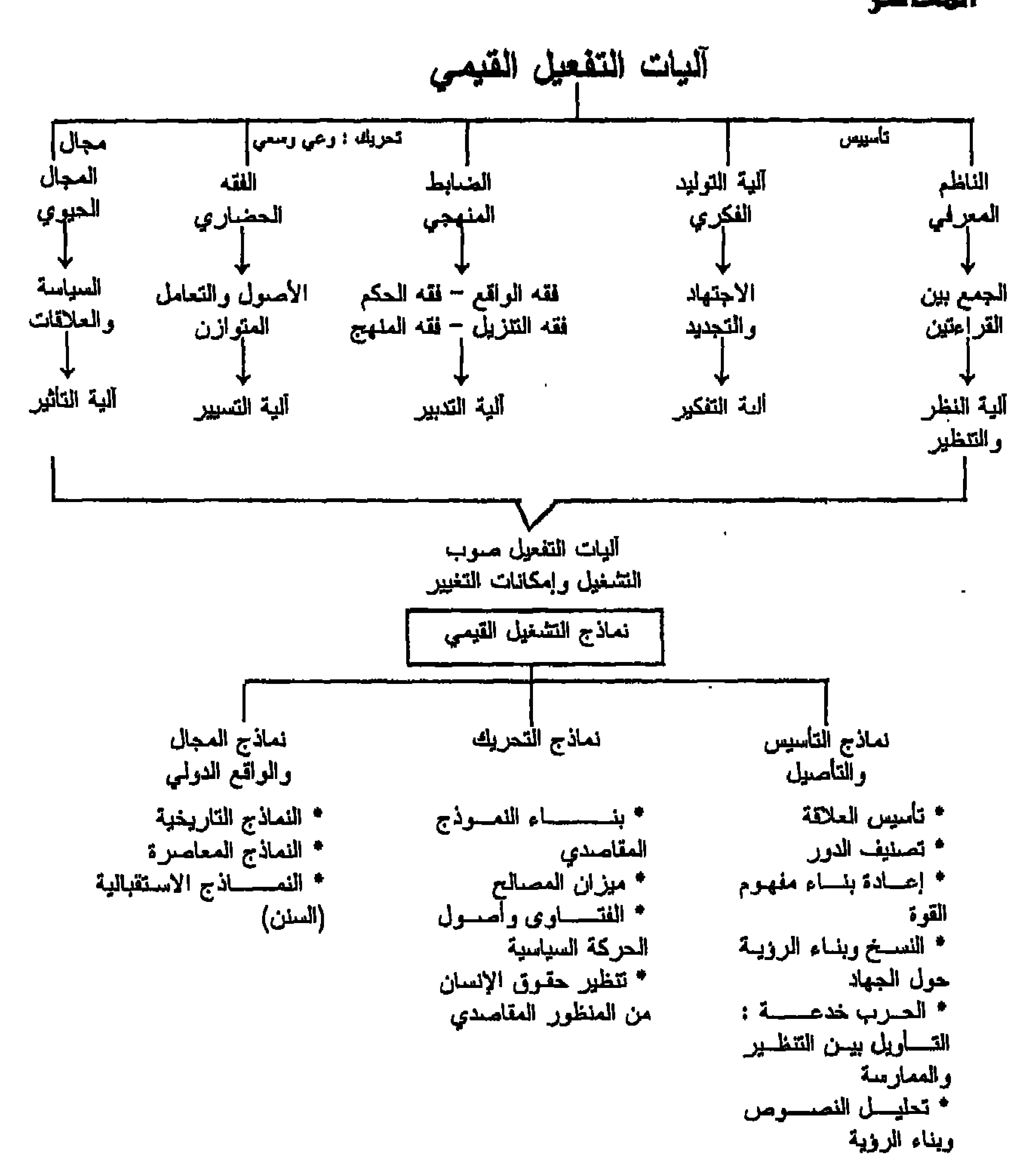
القيم ماهي؟ أي قيم؟ رد الاعتبار للقيم : كيف ؟ إعادة بناء المفهوم : لماذا؟

إمكالية التفعيل وحقائق التأصيل، الضرورات المنهجية ولسق القيم





لبنات البناء القيمي
لبنات التأسيس
لبنات السعي والوعي (تحريك المقاصد)
لبنات المجال والفاعلية
١ الرؤية العقدية
التوحيد
الإنسان
الكون
الحياة
عالم الأفكار
عالم الأحداث
عالم الأشخاص
عالم الأشياء
تأسيس النظر
٢ رؤية الشرعة
التوحيد
الخصائص الكلية
نظرية التكليف/ الحكم
القواعد الكلية والفقهية
٣ الرؤية القيمية قيم التأسيس
التوحيد
التزكية
العمران
القيم الأساسية
العدل
الاختيار
المساواة
القيم المولدة
٤ وعي المقاصد
المجالات
حفظ الدين
حفظ النفس
حفظ العقل
حفظ النسل
حفظ المال
المراتب
الضروري
الحاجي
التحسيلي
٥ سعي السنن
المجالات
الكون
النفس
الاجتماع
التاريخ
سنن التأسيس
سنن التحريك
سنن المقاصد
سنن الفعل الحضاري
الماضي
الواقع
المستقبل
سنن التأسيس
سنن التغيير
سنن التدبير
سنن التسيير
سنن الاعتبار والتحذير
سنن التأثير
سنن التعمير
سنن التمكين
٦ الفاعل الحضاري الأمة
المفهوم
السمات
٧ الحضارة المجال – البناء
المفهوم
السمات
الإشكالات


آليات التفعيل القيمي
تأسيس
تحريك : وعي وسعي
مجال
الناظم المعرفي
آلية التوليد الفكري
الضابط المنهجي
الفقه الحضاري
المجال الحيوي
الجمع بين القراءتين
الاجتهاد والتجديد
فقه الواقع – فقه الحكم فقه التنزيل – فقه المنهج
الأصول والتعامل المتوازن
السياسة والعلاقات
آلية النظر والتنظير
آلة التفكير
آلية التدبير
آلية التسيير
آلية التأثير
آليات التفعيل صوب التشغيل وإمكانات التغيير
نماذج التشغيل القيمي
نماذج التأسيس والتأصيل
نماذج التحريك
نماذج المجال والواقع الدولي
* تأسيس العلاقة
* تصنيف الدور
* إعادة بناء مفهوم القوة
* النسخ وبناء الرؤية حول الجهاد
* الحرب خدعة : التأويل بين التنظير والممارسة
* تحليل النصوص وبناء الرؤية
* بناء النموذج المقاصدي
* ميزان المصالح
* الفتاوى وأصول الحركة السياسية
* تنظير حقوق الإنسان من المنظور المقاصدي
* النماذج التاريخية
* النماذج المعاصرة
* النماذج الاستقبالية (السنن)

مدخل القيم : الإشكالية ومحاولة التأصيل :

١- الإشكالية :

إن معظم ما يحرك النظر للقيم وأدوارها وإمكانات توظيفها إنما يعود إلى سببين مهمين ، قد يفعل أحدهما وقد يتفاعلان، يقع في مقدمتهما سبب يتعلق بواقع القيمة الذي يسير نحو التهميش لعناصر التأثير القيمي في حركة الحياة : تدبيرًا وتأثيرًا وتغييرًا وتقويمًا . أما السبب الثاني فيتعلق بأخطاء التنظير التى تكمن في تصورات كلية من الواجب إعادة النظر في مكوناتها وعناصرها ومتعلقاتها، وما يترتب عليها من إلزامات .

وبين هذا وذاك تكمن الإشكالية الكبرى الدائمة التى تستعصي في بعض أحوالها على الحل ، إنها واحدة ضمن الأسئلة المعرفية الكلية وهي العلاقة بين الواقع والتنظير . وما تتخذه هذه العلاقة من أشكال ومستويات وتجليات . هذه الإشكالية تقع في إطار فلسفة العلم من ناحية .

وبدا لنا في مطلع هذا البحث أن نحاول الدراسة المتأنية لهذه الدراسات المختلفة والتى تعالج قضية القيمة ، والإشكالية المرتبطة بالعلاقة بين الواقع والتنظير ، وذلك لتأثيرها المباشر وغير المباشر على ما نحن فيه ، وحتى نتمكن من خلال زاوية الرؤية من ناحية ، ومجهر الاهتمام من ناحية أخرى أن نحاول تنسيق هذه الدراسات السابقة المتعددة ونظمها بما يفيد عناصر تأصيلنا لمفهوم القيم واعتبار مدخل القيم إطارًا مرجعيًّا لابد من أخذه في الاعتبار . وحتى يمكننا توضيح المفاصل الكامنة خلف تهميش قضية القيم في البحث والدراسة ، سواء على مستوى الدراسات العربية أو الإسلامية من ناحية أو الدراسات الغربية وتصوراتها ومتعلقاتها من ناحية أخرى .

ولاشك أن بحثنا لهذه الدراسات السابقة هو مما يمكن الإشارة إليه بضرورة التعرف علي «الحالة القيمية» بناءً معرفيًّا ومفاهيميًّا ـ توظيفيًّا منهجيًّا ـ وتأصيلاً لغويًّا ـ وإمكانات وقدرات وفعاليات بحثية وعلمية ومنهجية «الحالة القيمية»، في هذا المقام تمدنا بواقع هذه الدراسات وتوجهاتها والإمكانات النقدية الفلسفية والمعرفية والواقعية التى يمكن توجيهها إليها ، وما يعنيه ذلك من إمكانية الجمع بين إثارة الإشكالات

ذات الطبيعة التنظيرية من جانب ، وتصنيف هذه الدراسات من جانب آخر.

ولاشك أن دراسة في هذا السياق للحالة القيمية بحثيًا وأكاديميًا وواقعيًا يسهم ليس فقط في بيان الوسط السلبي لدراسة القيم أو تفعيلها ، ولكنه يشير إلى أهمية رد الاعتبار للقيم ، ومؤثراته الفلسفية والمعرفية والعملية على الجانب الآخر ، والانطلاق من رد الاعتبار ، إلى الحديث على الأقل عن إمكانات بناء النسق القيمى وما تقدمه الرؤية الإسلامية في هذا المقام ، مستفيدة من كل عناصر تأصيل القيم والقدرة على استيعابها حتى لو أنتجت ضمن أنساق معرفية متنوعة ، وهو ما يعنى إعادة بناء النسق والتصورات المختلفة حوله آخذة في الاعتبار عند هذا التأسيس والتأصيل والتنظير الموصول بالواقع «واقع القيمة» في سياق الاعتبار لا التحكيم في مسارات التنظير أو الحركة ، ومؤكدًا على الضرورات المنهجية التى يجب أن تتلافى مواطن الخطأ والقصور في عمليات التنظير وبين هذين المستويين عن رد الاعتبار ، وإعادة البناء لتصورات القيم ، ويقع هذا البحث في سياق اهتمامه بالتأصيل لنظرية القيم في مقابل التهميش .

التأصيل هنا ليس إلا مقدمة ضرورية نظرًا وعملاً ، فكرًا وواقعًا لممارسة عمليات تتعلق بالتفعيل من ناحية والتشغيل من ناحية أخرى ، وذلك ضمن عناصر التفاعل بين هذه العمليات جميعًا.

زاوية الرؤية تلك تحدد محهر اهتمامنا ضمن هذا البحث في بناء منظومة بين مفردات هذا المدخل القيمي، ثم محاولات البحث في آليات التفعيل فيما بينها ، ثم تجريب ذلك نظريًا وعمليًا ضمن نماذج التشغيل التى تتعامل عناصرها ما بين نماذج للتنظير ، ونماذج لرؤية الواقع أو نماذج جامعة تحمل التفاعل بين الفئتين من النماذج .

في هذه النقطة نقوم على دراسة أربع قضايا تتعامل في بيان عناصر الحالة القيمية كحالة بحثية ومنهجية وواقعية عملية :

الأولي : تتعلق بأخطاء التنظير حول القيم (الأصول المتعلقة بأخطاء التنظير).

الثانية : الأصول المتعلقة بواقع القيمة ومشاكله من صناعة الصورة حول القيمة عمليًا وبحثيًا .

الثالثة : حول التفاعل بين رؤية واقع القيمة والأخطاء في عملية التنظير .

أما النقطة الرابعة الأخيرة : محاولة لرد الاعتبار المنهجي والواقعي للقيم .

ومن أهم العناصر التى ترتبط بأخطاء التنظير ، ما يمكن الإشارة إليه بقيمة النسبية ، ونسبية القيمة ؛ مما أورث أخطاء في التنظير تتحدث عن نسبية القيم على الإطلاق ، ويرتبط بذلك ما ارتكب من أخطاء تتعلق بالتحويل الإجرائي للقيم ؛ مما أسهم في تهميش أوضاعها والحد من تفعيلها ، وكذلك الحديث عن نهاية القيم في إطار الحديث عن نهاية الأيديولوجية ، ربما هذه نماذج فيما يتعلق بأخطاء التنظير ، أما الأخطاء التى تتعلق بواقع القيمة هى تلك المفارقة بين قيمة القوة وقوة القيمة، ففي إطار تبعية القيم للقوة تحركت نحو أدوار تتعلق بعمليات التبرير السياسي الداخلي والخارجي ، وتحويل المفاهيم إلى شعارات سياسية ، وهيمنة نموذج السياسة الواقعية وتعظيم القوة في حقل العلاقات الدولية ، وفي المقابل هناك القيم المخذولة التى تشير إلى عناصر تهميش القيم في الواقع ، وفي إطار هذا التفاعل بين رؤية واقع القيمة والأخطاء في عمليات التنظير ، فإن محاولة توليد قيم جديدة في إطار تسويغ الدعوة للعالمية أو العولمة وبروز قيم الحضارة المركزية الغالبة ، وبدأ التعبير صراحة عن نظامين من القيم يتصارعان ويتصادمان وفق مقولة صدام الحضارات ، وبدا الأمر يتحرك في أقنية متعددة، أهمها صناعة وهندسة القبول وتعميم رؤية القيم التابعة من عناصر المركزية الحضارية الأوربية ، وحصر تلك القيم في نطاقها الحضارى ، ورغم الحديث عن الثورة العالمية وثورة الاتصالات ، إلا أن المفارقة أن ذلك أحدث قدرًا من الانفصال المعنوى وإهمال القيم وهو ما يعنيه مفهوم سفينة الأرض ، ويهدر عالمية القيم في جوهرها .

وبدت هذه القيم في تحقق عالميتها تتحدث عما عداها من قيم باعتبارها قيمًا متخلفة يجب نسخها في الواقع وإحلال القيم العصرية بدلاً منها .

وضمن هذا المساق ارتكزت هذه الرؤية إلى كل ما يسندها ضمن ذاكرة الأفكار السياسية فاستعادت مقولة الفصل بين القيم السياسية والقيم الأخلاقية ، وبدت تتحدث عن قيم مثالية ليس لها من فاعلية ، وتحركت

لتدل على ذلك ضمن إشكالية القيم في عالم المسلمين في ظل نظام دولي متغير ، وبرزت التطورات المابعد حداثية لتعبر عن مفارقة أخرى ، هذه المفارقة تكمن في تفكيك مقولات الحداثة التى تستند إلى عناصر تقوية المركزية الغربية والتمركز حول الذات ، وذلك في إطار إلغاء المراكز في إطار ينصرف إلى عدم اليقين لمواجهة المركزية الغربية ، ولكن في هذا السياق تحركت نحو التشكيك بعد التفكيك وربما توقفت عند هذا الحد، ونتج عن هذه الرؤية التى تحكمت في واقع القيمة وعدم تفعيلها من ناحية وأخطاء التنظير حول القيم وتهميشها نشأ وتراكم سياق أكاديمي يحسن التفصيل بصده .

٢- المحصلة للرؤية المتحكمة لمواقع القيمة وأخطاء التنظير :

القيم والسياق الأكاديمى : الدراسات السابقة والدراسات اللاحقة:

من الجدير بالذكر في هذا السياق أن نتحدث عن إشكالية القيم ، هذه الإشكالية التى احتلت مساحة ليست بالقليلة من الاهتمام داخل حقل المشتغلين بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، خاصة في حقل العلوم السياسية . وتبدو لنا تلك الإشكالية في مستويات متعددة:

المستوى الأول : الذى يرى القيمة في تعلقها بالعلم ، هذا التعلق أتى ضمن عناصر تطور نظرى ومنهجي؛ ليؤكد على ضرورات الفصل بين العلم والقيم ، بل اعتبرها هذا التطور في أقصى تطرفاته: أن القيم إذا ما دخلت في دائرة العلم ، حولته عن طبيعته وقدراته ووظيفته ، حتى إنه في هذا التحول لايستحق مسمى العلم ، وبدا ذلك التعبير الذي انتشر في إطار النموذج المدنى السلوكي ، وهو علم خال من القيم . هذا التصور الابتدائي رغم أنه يناقش قضية العلاقة ، ولا يجعل القيم موضوعًا له ، إلا إنه لاشك أثَّرَ على القيم وتفعيلها داخل الأنساق المعرفية المختلفة في إطار ذلك التصور العام ، إن إقصاء القيمة كان الهدف البحثي والمنهجي الذي يستحق التعامل والتفكير فيه ، هذا الإقصاء ربما اتخذ في كثير من صوره التجاهل وغض الطرف عن القيم في علاقتها بالعلم الإنساني والاجتماعي، وفي هذا السياق لم تكن القيمة سوى المعاني المادية الخاصة بمعاني التقدير والتثمين ، وغير ذلك من معان تدور في

هذا السياق .

وبرزت المعادلة القائلة بأنه كلما كان العلم متحررًا من «القيمة» خاليًا منها صار بذلك علمًا ، أو هو على الأقل يراكم المسيرة نحو علميته .

والمتفحص لذلك المستوى يرى أن هذا التوجه ليس كما يبدو لا ينتمي إلى دائرة القيم بل تحركه جملة من القيم ضمن أنساق المعرفة ورؤاه المنهجية وموضوعاته البحثية ، هذه القيم تدور في سياق تهميش تأثير القيم في علاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية إن لم يكن تحريرها من ذلك ، بما تملكه من تأثيرات على بنية الممارسات العلمية في هذا السياق ، هذه القيم الناظرة إلى قضية القيم نظرة سلبية تقوم على جملة من الافتراضات :

أولا : أن القيم من حيث مشتملاتها لا تعبر إلا عن عناصر مادية لا عناصر معنوية .

ثانيًا : أن تأثيرات القيم على العلم دائمًا ما تكون سلبية في علاقاتها .

ثالثًا : أن تحريك القيم صوب العلم يؤدي إلى تأسيس عمليات التحيز في دراسة الظواهر المختلفة ، فضلاً عن الخروج عن حدود الموضوعية التي تشكل أهم مفاصل التكوين العلمى والبحثى والمنهجي .

رابعًا : أن القيم ليست ذات تأثير حاسم ، ومن ثم يمكن تحاشي علاقاتها، وعلى هذا يمكن تجنبها ، وهو ما يفضى إلى إضفاء عناصر حجية ومنهجية على الكيان العلمى والعمليات البحثية .

خامسًا : أن علمًا خاليًا من القيم هو الهدف والأساس ضمن هذه المسيرة .

المستوى الثاني : الذي يرى القيمة موضحةً للعلوم الإنسانية والاجتماعية ، وفي هذا السياق لا نرى أن هذا المستوى منبت الصلة عن سابقه ، أو هو يستقل بذاته ، فإن نظرة إلى العلاقة بين هذه العلوم والقيم لابد وأن تشكل عناصر منهجية للبحث في موضوع القيم كموضوع ، وأهم هذه العناصر :

أولاً : أن القيم بالمعنى المادي قد تصلح لأن تكون مكونًا للظواهر القابلة للبحث ، والتعامل مع تطوراتها ، ولكن القيم باعتبارها عناصر معنوية فإن الاستدلال عليها هو أمر ليس فقط من الصعوبة إن لم يكن الاستحالة ، بل إنه يعبر عن إمكانية تحاشيه واسقاطه من الدراسة البحثية .

ثانيًا : أن القيم - باعتبار الظواهر -

هي في الحقيقة تشير إلى عناصر المحسوس المادي القابل للدراسة والتكميم هو الجدير بالاهتمام ، أما ما هو غير قابل لذلك فهو ضمن هذا الاعتبار ليس من الأهمية بمكان ، وأن أية طاقة بحثية يمكن بذلها ضمن هذا الإطار هي جهد ضائع أو يكاد .

ثالثًا : أن القيم ، إذا ما عبرت عن عناصر أخلاقية ضمن مكونات موضوع البحث إنما تشكل مدخلاً لتحيزات كثيرة ، لا يمكن التحكم بها أو فيها بحثيًا إلا بالاستبعاد ، ومن هنا فإن دراسة القيم في تعلقها بالواقع (أي باعتبارها جزءًا من الظاهرة) هو المعتبر نسبيًا في هذا السياق ، وتحويل ذلك إلى أن يكون ظواهر قابلة للتقييس أو التكميم هو العمل البحثي والمنهجي الوحيد المقبول ضمن هذا السياق .

المستوي الثالث : وهو الذي يرى القيمة في تعلقها بالواقع الفعلي وظواهره المختلفة .. ولا شك أن ذات التوجه الذي لا يرى للقيمة وزنًا في علاقتها بالعلم من جهة وفي اعتبارها موضوعًا للعلم من جهة أخرى تنعكس رؤاه تلك عن تصور للقيمة وعلاقتها بالواقع ، وعلى الرغم من التشابك والتداخل في علاقة القيم بالواقع ، وأن تلك القضية تستحق نظرة أبعد من تلك التى تتخذ موقفا مسبقًا باستبعاد القيم والتوهين من قيمتها العلمية والبحثية ، ومن ثم في تأثيرها في الواقع .

وسارت هذه العلاقة ضمن فصل القيم عن الواقع ، وأن القيمة الوحيدة تكمن في الواقع نفسه ، فهو الذي يكون الظاهرة (الواقع المادي) وهو الذي يعد محكًا للتنظير وهو المقياس للصحة ، وهو المعيار للدراسة المنهجية والعلمية .

والواقع في هذا السياق اختزل إلى عناصر مادية قابلة للملاحظة من جانب وقابلة للقياس والتكميم من جانب آخر. وهذا المستوى إنما هو يعبر عن إشكالية الواقع ، والعلمانية ، والعلوم الاجتماعية والإنسانية وما يتركه ذلك من منهج النظر للقيمة في الواقع أو العلاقة بينهما .

المستوى الرابع : وهو الخاص ليس فقط بتوجهات غربية حيال القيم تهميشًا وإقصاءً ، أو بعناصر توظيفها ضمن الكيان المعرفي والعلمي ، ولكن هذا المستوى يختص بجملة الدراسات والبحوث التى جعلت من القيم أهم عناصر بحثها . ولكن في سياق نماذج معرفية عربية وإسلامية والتى جعلت

القيم ضمن ممارستها من حيث أرادت أن تجعلها في المركز فإذا بها تمارس عناصر بحثية تصب في النهاية ضمن ممارسات تهميش القيم وعدم تفعيلها..

وفي هذا السياق يمكننا متابعة ثلاث فئات من هذه الكتابات :

الأولى : الكتابات الخاصة بالعلاقات الدولية في الإسلام ، وهذه الكتابات في معظمها ظلت تعالج موضوع القيم في صدر مؤلفاتها ، إلا أن وجود هذه القيم في صدر هذه المؤلفات لم يكن يعنى إلا اعتبارها «حلية» معرفية أو مدخل «ديكوري» وظلت هذه الأعمال تدور في سياق حبس الحديث عن القيم ومفرداتها والبحث عن الآيات التى تشير إليها والأحاديث التى تعضدها والأقوال التى تسندها ، إلا أن هذا الحديث وكأنه انقطع حينما نتحدث عن الموضوعات الأخرى المختلفة التى تقع ضمن موضوع بحث العلاقات الدولية في الإسلام ، الحديث عن القيم - وإن وقع في صدر هذه المؤلفات - فإنها انقطعت عن بقية الدراسة ومستوياتها وموضوعاتها ، وسارت هذه الدراسات على هذا النحو ضمن عملية التهميش ، ويدا تشغيل هذه القيم وتفعيلها في هذا الأدنى .

الثانية : الكتابات الخاصة بالجهاد والقتال ، هذه الكتابات اهتمت بموضوع القيم على نحو جزئي ، في الحديث عن آداب القتال ، والقيم المتمثلة في جملة القواعد المحددة لسير القتال والضابطة للعمل الحربى بوجه عام، وهذه الكتابات لم تر في هذه القيم أبعد من ذلك من ناحية ، كما لم تعتبرها روحًا سارية ، تجعل المنظور الجهادى في حد ذاته قيمة ، فباعتبار الدين «قيمًا» تبرز المفاهيم المختلفة والعمليات المختلفة لا باعتبارها أفعالاً طارئة أو استجابات آنية إزاء ردود أفعال ، بل هي في حقيقة الأمر عمليات ضمن منظومة قيمية حرصت الشريعة أن تحول عناصر عملياتها وأفعالها إلى قيم تتساكن وتتفاعل ضمن منظومة كلية ، فيصبح الجهاد حركة قيمية ممتدة ، والقتال يمارس باعتباره قيمة محققة للمقصود في الأمن والعمارة ... الخ .

الثالثة : الكتابات المتعلقة بحقوق الإنسان ، والتى بدا لها أن تتحدث عن هذه الحقوق عبر المفاهيم والتنظيرات الغربية ، وفي هذا السياق لم تمد النظرة القيمية بكل تكوينها ومؤثراتها بحيث

تؤصل إطارًا ومنهجًا للنظر في هذه الظاهرة ، وتلك القضية ضمن أصول منهج قيمى شامل ومتكامل .

هناك فئة رابعة في التأليف أظن أن الإشارة إليها في هذا المقام من الأمور الواجبة ، وهو الاتجاه الذي يتعلق بالتأليف التراثي في هذا المقام . ومن المهم أن نشير إلى حقيقتين مهمتين في هذا المقام :

الأولى : أن التأليف التراثي حول موضوع القيم انتشر ضمن جنبات التجليات والتخصصات المعرفية المختلفة، وملاحظة هذا الانتشار والامتداد من الضرورى استخلاص جملة الدلالات التى يتركها فهم هذه الحالة في عملية التأليف في موضوع القيم .

الثانية : أن هذا الانتشار لم يمنع من تخصص كتابات في معالجة موضوع الأخلاق ، بكل الموضوعات الداخلة فيه، سواء منها ما يشكل أخلاقًا فردية أو جماعية أو اجتماعية ، من مثل «فضائل الأعمال » وكتابات الأخلاق المختلفة .

ومن خلال هاتين الملاحظتين يمكن أن نرد كثيرًا من المواقف التى تلقت ذلك التراث ومحاولة محاكاته ضمن التأليف في علوم الأخلاق .

بل إن البعض لم يصل بين المستويات المختلفة التى تحدث فيها التراثيون والذين جعلوا للأخلاق مدخلاً في كل المستويات الضروري منها والحاجي والتحسيني ، فاقتصروا - توهمًا - على جعل مكارم الأخلاق ضمن دائرة التحسيني ، وكأن الضروري والحاجي لا يرتبط بالأخلاق أو القيمة ، فضلا عن تغاضيهم عن فقه المقاصد باعتباره أهم قسمات فقه القيم .

فكأنهم حبسوا القيم ضمن دائرة التحسيني كمرتبة ثالثة في سلم الأولويات للأفعال الإنسانية ؛ مما أفضى إلى توهم قد يتسرب إلى تهميش القيم نظرًا وعملاً في الرؤية الإسلامية ، بما يخالف أصول النظر ومناهج الحركة والممارسة .

كما أن حبس دراسة قضية القيم ضمن مجال علم الكلام في إطار النقاش الفلسفي الموضوع «التحسين والتقبيح» بين الشرع والعقل ، لم يحرك كل فعاليات المفهوم ضمن ملاحظة امتداداته وانتشاره ضمن مجالات معرفية أخرى وممتدة .

ولم يُر موضوع القيم ضمن البنية

الفقهية ومسافات معرفية أخرى ، تتحرك صوب حقائق المصالح ، والقيم السياسية التابعة للقيم الأخلاقية ضمن كتابات أدب النصيحة في الفكر السياسي الإسلامي ، فضلاً عن موضوعات مثل تعليل الأحكام ، والحكمة في الأفعال ، والبحث في الأحوال والمآلات ، بما يحرك منظورًا قيميًا يحدد مجال النظر وزاوية الرؤية وجوهر الاهتمام . فإن النظر إلى القيم باعتبارها روحًا سارية يحدد أصول النظر ومناطق الاهتمام ، بحيث يمكننا ذلك من متابعة تلك الروح السارية ضمن السياقات والمسافات المعرفية المختلفة . بل من المهم كذلك أن نشير إلى كيف ارتبطت عمليات العلم والتعلم بجملة من الأخلاق والقيم ضمن مؤلفات اختصت بأدب العالم والمتعلم وأدب البحث والمناظرة والجدال والمحاورة ، فظلت أفعال البشر الأساسية مقرونة دائمًا «بالأخلاق» و «القيم» في النظر والحركة .

وربما بدا التصنيف بين الأخلاق النظرية والعملية في العلوم وغيرها فاصلاً بين مجالين ، ولكن في حقيقة أمره لم يكن ذلك فصلاً أكثر من كونه تنبيها للباحثين والفاعلين على حدّ سواء بالربط بين المجالين ، بل واعتبارهما وجهين لمجال واحد يجب تحرى وصل النظر بالعمل فيه .

ورؤية متفحصة لتصنيف العلوم في هذا المقام تدل على هذه المعاني من دون عنت أو اعتساف في الاستقراء أو الاستنتاج .

ليس هنا المقام للتفصيل في هذا الموضوع الذي يحرك النظر إلى طبيعة النسق المعرفي في الرؤية الإسلامية وأهم سماته وخصائصه وقسماته ، إلا أن النظرة إلى شجرة المعرفة الإسلامية وتحركها واستنباتها من «جذر واحد» إنما يحقق أصول النظر لهذه المسألة ، ويعفي التأليفات التراثية من بعض القصور الذى شاب النظرة إلى القيم لدى المعاصرين . سواء ضمن ممارستهم البحثية في موضوعات وقضايا إسلامية معاصرة أو قديمة ، أو سواء في تعاملهم مع التراث .

٣ـ إمكانيات التأصيل :

هذا الواقع الأكاديمي شكل بحق أهم دواعي إعادة الاعتبار للقيمة في إطار البحث عن قوة القيمة ، وتلافي أخطاء التنظير ، وتأسيس النظر لواقع القيمة،

وهذا الشكل يشير إلى اعتبار القيم لمفهوم شامل له تأثيراته المعرفية والثقافية والفكرية والمنهجية والعلمية والعملية ، وجمله الحضارية .

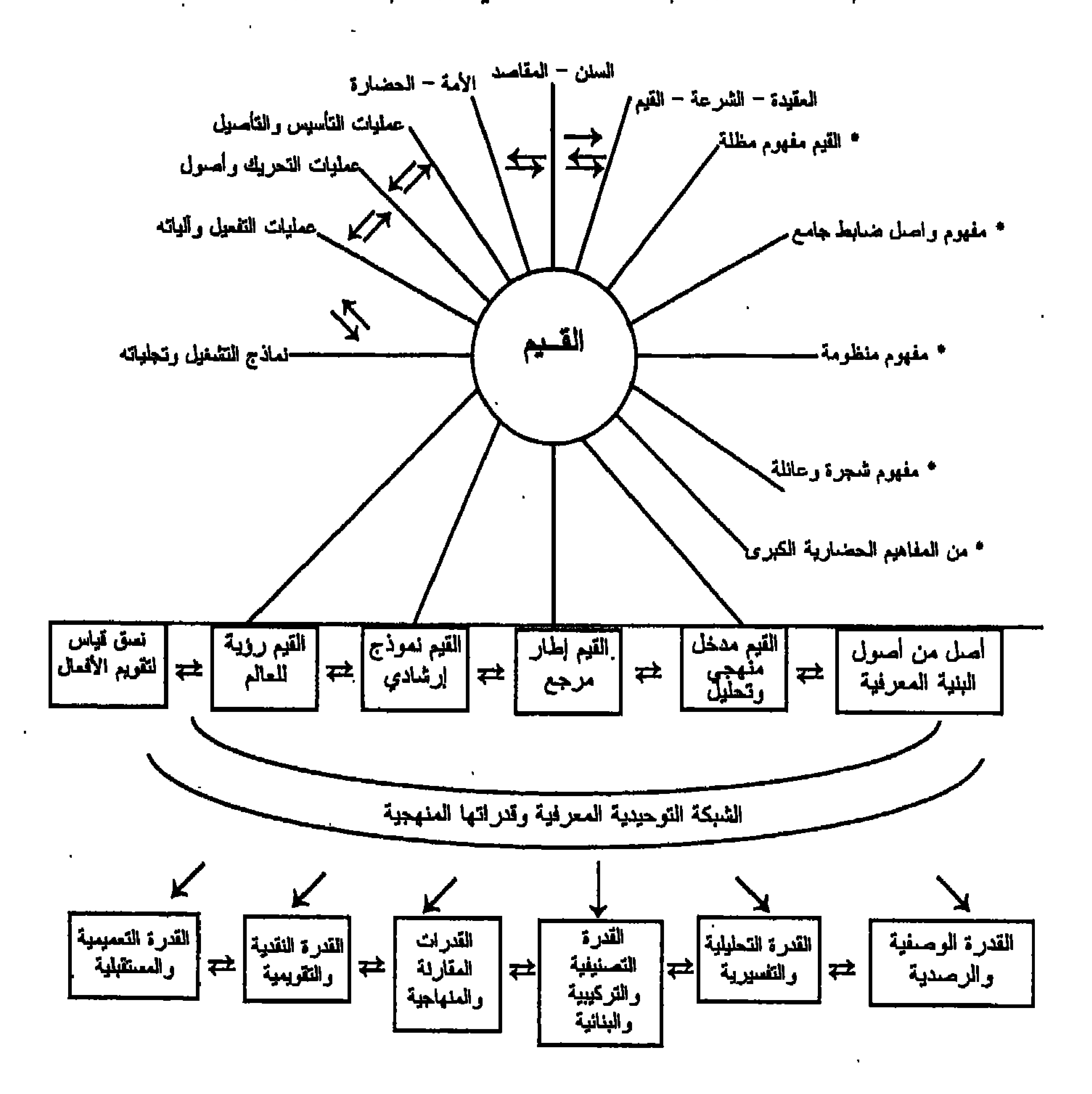
أولاً : القيم في صميم البنية المعرفية الإسلامية : وهي تحرك بناء على ذلك أصول الوعي وفاعلية السعي. إن فهم هذه العلاقة بين القيم والواقع تكمن في عبارة دقيقة ساقها ابن القيم حينما يوضح منهج التفاعل في الفقه والإدراك بين القيمة بمعنى الواجب والواقع : فيعطي الواقع حكمه من الواجب ولا يجعل الواجب مخالفًا للواقع.

القيم إذن سارية في البنيان المعرفي للرؤية الإسلامية، وإن كل عنصر من عناصر بناء الشريعة يسري فيه القيم أو يعبر عن قيمة، إن العلاقة بين القيم والإسلام علاقة بنيانية لا يمكن إنكارها والبحث عنهما كمجالين مختلفين ليس من أصول النظر في الرؤية الإسلامية، ويبدو أن معالجة هذا الأمر يعود إلى عمليات تصنيف بين الأخلاق النظرية والعملية، أو الحديث عن الأخلاق ومكارم الأخلاق وفضائل الأعمال ، وربما يعود كذلك إلى توهم عن وضع «مكارم الأخلاق»ضمن خانة «التحسيني» في الرؤية الكلية لمقاصد الشريعة . وربما يعود ذلك إلى بعض الانحراف الذي شهدته خبرة المسلمين في انفصالها عن القيم أو انحرافها عنها . إلا أن العمل الحاسم الذي جعلنا نناقش هذه الإشكالية على نحو يفصل بين السياسة والقيم الأخلاقية إنما يتمثل - في الحقيقة - في رؤى غربية فكرية وثقافية ومجتمعية لعناصر القيم الأخلاقية والقيم الدينية ، وتسرب كل هذا إلى بنية التفكير في هذا الأمر . ويوضح ذلك الأشكال الثلاثة الآتية :

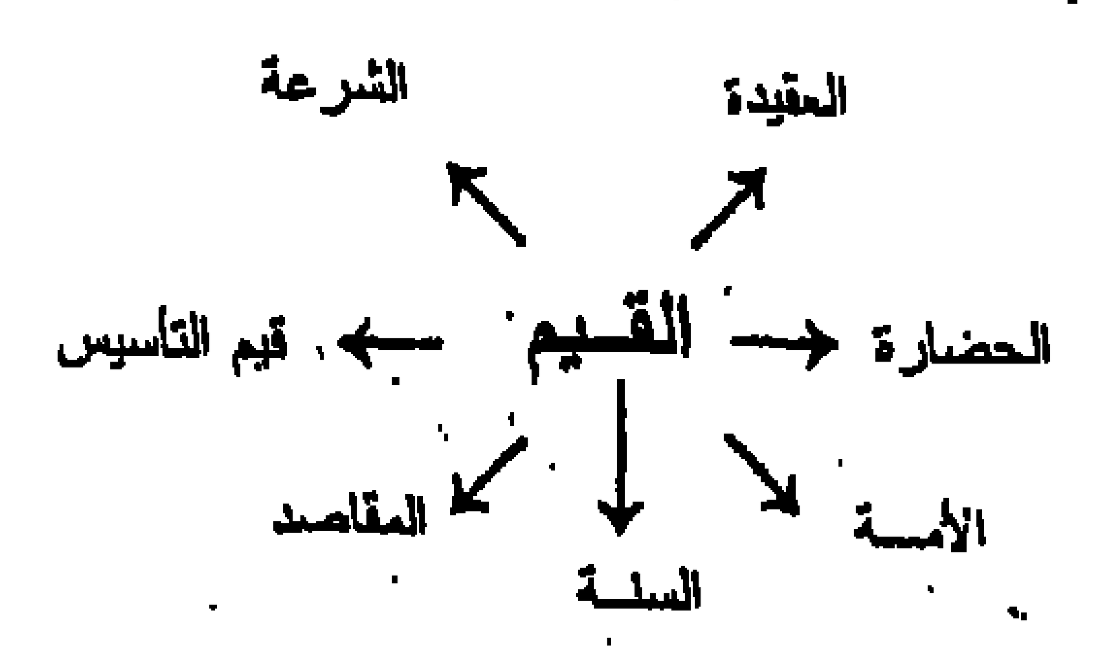
هذه هي القيم حينما ننظر إليها باعتبارها فعلاً حضاريًا ورؤية حضارية كلية تتفاعل فيها أصول الوعي مع سنن السعي في إطار عمليات تأسيس وتأصيل وتفعيل وتشغيل وتمكين.

إن إعادة بناء مفهوم القيم لا يقتصر فحسب على عناصر لمفهوم القيم تجعله شاملاً وفق عناصر رؤية داخل علوم الفلسفة أو علوم الاجتماع .. بل علينا بحق أن نتابع القيم كحالة لغوية تحقق أصول المفهوم وفاعلياته وسعته بحيث تشكل كل هذا الذي أشرنا إليه آنفًا . من عقيدة واتجاه وموقف وحكم ورأي

قيم التأسيس ← قيم التحريك والسعي ← قيم المجال



القيم سارية في منظومة القيم السياسية



القيم واصلة بين عناصر التأسيس والتحريك والمجال

قيم العقيدة ← قيم الشرعة ← نظام القيم ← قيم المقاصد ← قيم السنة ← قيم الأمة ← قيم الحضارة

نظرية القيم رابطة بين نظرية الوجود ونظرية المعرفة

المعرفة التابعة والعلم النافع ↙ القيم ↘ العمل الصالح الوجود الفاضل

نظرية المعرفة ← نظرية القيم ← نظرية الوجود

وسلوك .

ثانيًا : القيم والسعة اللغوية : من أهم العناصر ضمن هذا التحليل الانطلاق من إعادة تعريف القيم معنى ومفردات كمدخل لتفعيل القيم وتشغيلها وتحريك وظائفها وأدوارها .

ومن الأمور المهمة في هذا المقام أن نشير إلى السعة الرحبة التي توفرها المعاني القرآنية لمفهوم القيمة والقيم ، سعة تؤصل وتحقق كل فاعليات المفهوم وتستثمرها في إطار حركة اشتقاقية واسعة يربط بينها جذر لغوي يشكل بدوره إمكانية لسعة لغوية للمفهوم ، وبدت هذه السعة اللغوية مؤيدة بآيات قرآنية؛ لتحقق نموذجًا مهمًّا من الدراسة لا تحبس المفهوم ضمن دائرته الاصطلاحية.. ولكن عليها أن تخرج من ضيق المصطلح إلى سعة اللغة والمعاني القرآنية المستوعبة لها المؤصلة والمولدة للمعاني المختلفة المحققة لتكاملها

وتراحمها .

هذه المعاني ليست خارجة عن حد الضبط ، أو هي فوضى تؤدي لضياع المعنى أو فقدانه بلوغًا للا معنى ، بل هي معان تصل بينها وبين بعضها وشائج ؛ لتؤصل نسيجًا مفهوميًّا متكاملاً ومتناغمًا .. تؤكده المعاجم اللغوية حينما تنطلق إلى المعاني الجامعة والواصلة والرابطة بين أسرة الاشتقاقات اللغوية؛ لتحقق للمفهوم أقصى فاعلياته وأرحبها. ويسير المعنى الاصطلاحي أحد الإمكانات اللغوية التي يختصها أهل الفن ويحددون معنى معينًا لكلمة بعينها ، فإذا ما أطلقت من أصحاب هذا الفن عُلم المقصود بها اصطلاحًا، ومن هنا اتحد اللفظ واختلف المعنى اصطلاحًا لتغير الفن ، مثل مصطلح الحكم مثلاً ، إلا أن هذا الاختلاف هو مدخل لائتلاف المعاني المتنوعة للرابط الكامن فيما بينها. ومن هنا كان على المصطلحين من أهل الفن تقديم المعنى الواضح ، وكان على غيرهم تحديد المعنى الواضح من غير فوضى في الاستعمال ، ومن غير حبس للمعنى، إلا أن فائض المعاني المتاح والمباح للكلمات ، لا يعني إهماله ، ولكن يعني أن كمالات المعنى لا تزال في حاجة إلى استعمالات تستوعبها وتحقق المقصود من الخروج من «اختلاف المعاني وتنوعها»، إلى «ائتلاف المعاني وتكاملها».

في إطار هذا السياق الذي يحدد الوجهة المفهومية المحددة للعلاقة بين الاصطلاح والمعاني اللغوية تأتي إمكانات تفعيل المفهوم ، صحيح أن الاصطلاح يملك معاني الضبط، إلا أن الضبط ليس معناه النفي للمعاني الأخرى أو تضييقها أو تغييبها أو بالجملة حبس الاصطلاح عنها ، وحبس المعاني الأخرى عن اللفظ ، ويمكن تمثيل هذه العلاقة على هذا النحو المتداخل الذي يوضح طبيعة العلاقات . ويمكن الإشارة إلى عدة عناصر توضح هذه الرؤية وأهمها :

١- أن السعة اللغوية للمفهوم وفي إطار تنوعاتها وكمالاتها لا تزال تعطي إمكانات مهمة يجب استثمارها ضمن إعادة صياغة مفهوم «القيم» وتأصيله ، بحيث لا تنزلق إلى رؤية ذات مرجعية مختلفة ، ولا ينحبس ضمن رؤية لا تتفاعل مع الإمكانات المنهجية التي يتيحها المفهوم وشبكة اشتقاقاته، وخريطة مفاهيمه الفرعية والمشتقة

والمرتبطة .

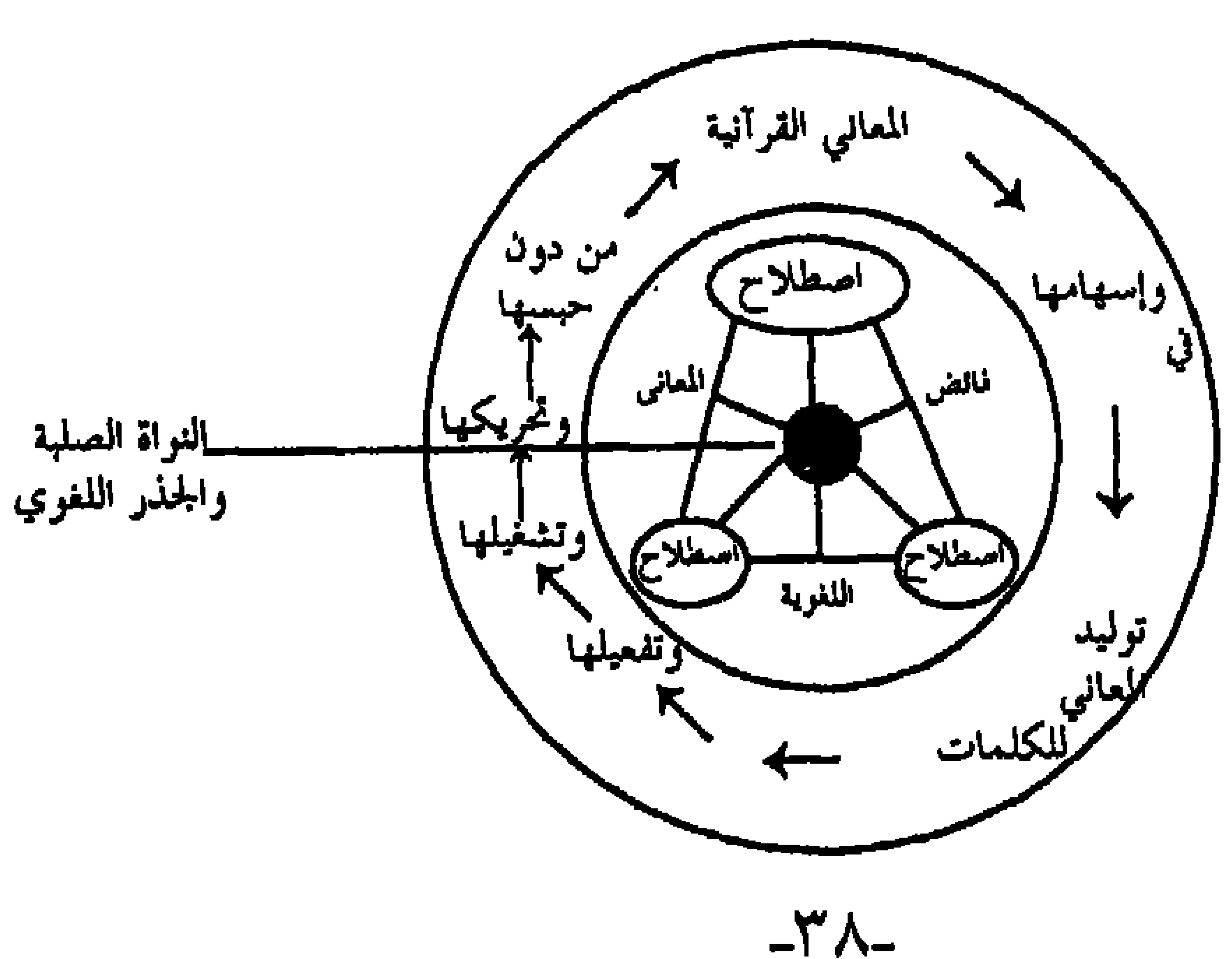
٢- أن المعاني القرآنية هي أهم سند لمثل هذه الرؤية المتكاملة التي تستفيد من كل كمالات المعاني لمفهوم القيم وتنوعها : إن الدين هو «الصراط المستقيم» ، وهو «الدين القيم» ، وهو «دين القيمة» ، وهو «دينًا قيمًا» ، إنها المعاني التي تحرك المفهوم صوب كل المعاني التي تسند الجوهر والطبيعة والوظيفة والدور والفاعلية والتفعيل .

٣- إن القيم وفق هذا التصور ليست مفهومًا مفردًا ، بل هي من المفاهيم المركبة ، مفاهيم المنظومة، «مفاهيم الرؤية» إن صح هذا التعبير ، هو واحد من أهم «مفاهيم التأسيس» في عالم مفاهيم الإطار المرجعي في الرؤية الإسلامية ، إنه من المفاهيم «الحاكمة» التي تحكم جملة التصور لمفاهيم أخرى في علاقات متنوعة ومتفاعلة وفاعلة في آن واحد .

٤- إن هذا المفهوم بكل سعته وامتداداته وتنوعاته ، وجهده وطاقاته واجتهاداته تعبر عن إمكانات هائلة في إطار تحويل الإمكانات ، والطاقات ، والقابليات إلى قدرات وتحويلها إلى فاعليات .

هذا الشكل ربما يشير على نحو أو آخر إلى العلاقات المهمة بين المعاني القرآنية واللغوية والاصطلاحية .

وربما يشير هذا المعنى للعلاقة بين الدلالات المختلفة التي أشارت إليها كتب علم الأصول في العلاقة بين الدلالة الشرعية ، والدلالة اللغوية ، والدلالة العرفية ، على ترتيب في حال التصاعد ، إلا أن ذلك يعني ضمن ما يعني أن تلك الدلالات تخرج من مشكاة واحدة ، وأن اعتبارها في هذا المقام لابد أن يكون ضمن دائرة الشروط الواجب تفعيلها في



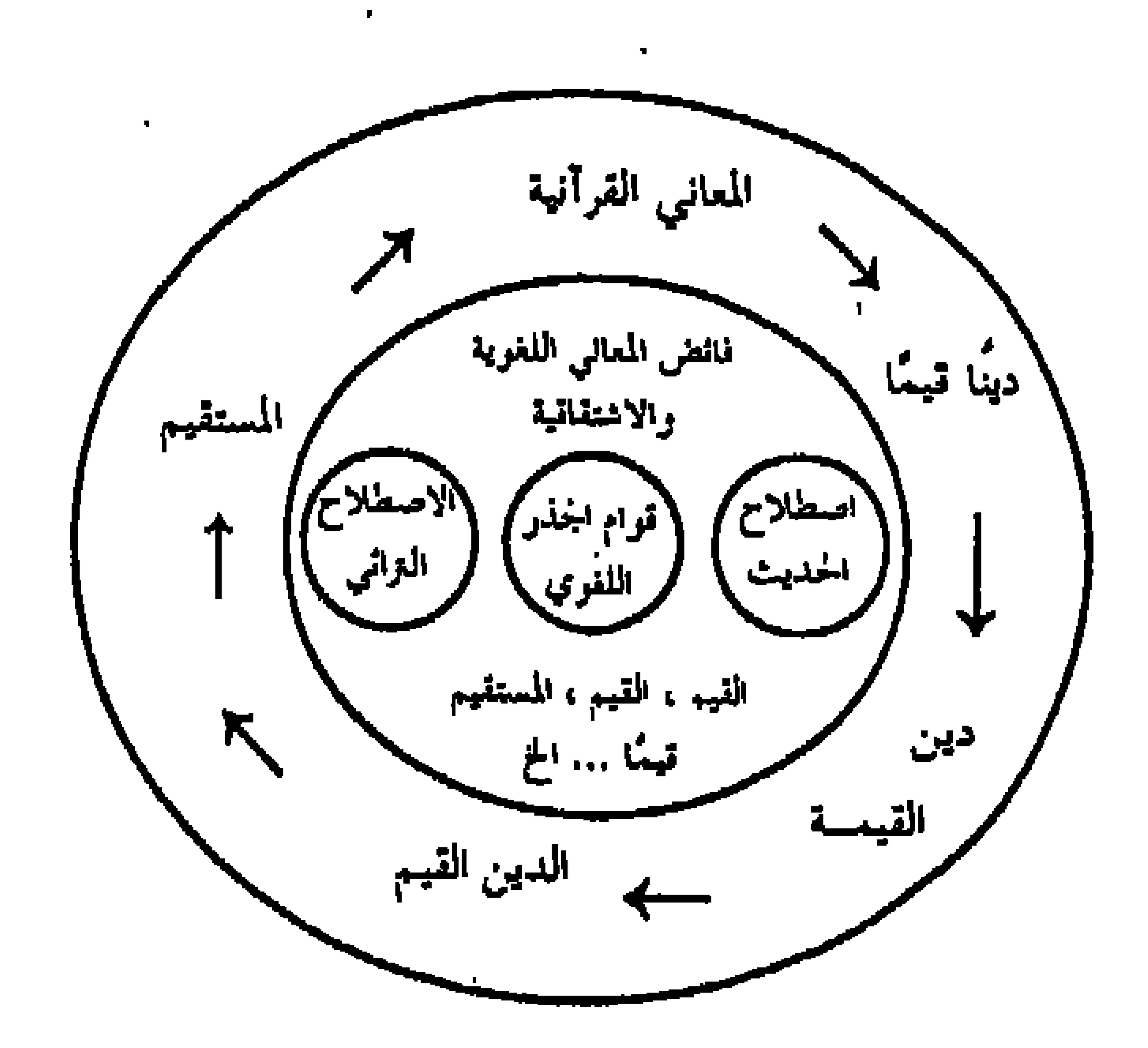
هذا المقام .

إن هذا يشير إلى الإمكانات التفاعلية لهذا الجذر واشتقاقاته في استلهام معنى القيم : جوهرًا ، وطبيعةً ، ووسائلاً وأدوات ، وظائفًا وأدوارًا تؤدى بدورها إلي فاعليات تتحرك ضمن هذه المعادلة:

القابليات ← إمكانات

طاقات ← قدرات ← فاعليات

وهي تتحرك صوب تأسيس مناهج نظر ، ومناهج تناول ، ومناهج تعامل ، وذلك في إطار دراسة الظواهر المختلفة ، ومناهج تفكير ، ومناهج تدبير ، ومناهج تغيير ، ومناهج تأثير في إطار التعامل



المباشر مع الظاهرة في إطار علوم العمارة الاجتماعية والهندسة الاجتماعية وبناء الأمة وبناء الحضارة كمجالات حيوية والتفعيل والفاعلية .

هذه القيمة كما نعرفها ؛ ونُعَرِّفها امتدادات رحبة تتحرك بالمفهوم صوب تفعيله ، وتأصيل المفهوم أولى المتطلبات لعملية التفعيل والتشغيل . وتأسيس أطر وآفاق تتضمن أصول الوعي ومقاصد السعي .

وإذا ما اهتممنا بكل هذه العناصر التي أشرنا إليها آنفًا من تأثيرات إعادة بناء مفهوم القيم على البنية العملية والحركية المتعلقة بالممارسة فإن معظم اهتمامنا ينصب في جوهره على تأثيراته علي البنية المعرفية والوظائف المنهجية :

* **القيم أصل من أصول البنية المعرفية الإسلامية .**

* **القيم مفهوم حضاري شامل** ومفهوم مظلة ومفهوم واصل جامع .

* **القيم مدخل منهاجي يحرك** إمكانات منهجية عند التأصيل والتفعيل والتشغيل .

* **القيم إطار مرجعي يحرك عمليات** التأسيس صوب أصول المرجعية سواء تطرق الأمر إلى (الكليات الكبرى) المثيرة للإشكالات الكبرى والحركة نحو أصول الالتزام الكلية ، ويحرك الوجهة نحو شبكة الإسنادات المرجعية للأفكار المختلفة .

*** القيم نسق قياسي** يحرك عناصر التقويم ويقيس الفعل مقومًا قيمته عليه ، والقياس القيمي فرع مهم من فروع القياس وفق تأسيسه في الرؤية الإسلامية، والقيمة نسق قياسي تمثل الأصل، والأفعال مع تجددها وتبدلها وتغيرها وتراكمها تمثل الفروع التي تقبل القياس على الأصل ، وعلة القياس تكمن في القيمة الفاعلة المشتركة.

*** القيم تأسيس لرؤية كلية للعالم** تجد مجالاتها في تأصيل رؤية كلية توحيدية للكون والإنسان والحياة .

*** والقيم نموذج إرشادي (parad-igm)** يملك أصول منظومة كلية تتضمن رؤية تأسيسية للوجود ، والأجندة البحثية ، والقدرة على توليد الموضوعات وبناء نظري ومفاهيمي .. وغير ذلك من أمور ترتبط باعتبارها نموذجًا إرشاديًا.

ثالثًا : القيم مفهوم حضاري شامل ومفهوم مظلة ومفهوم واصل ومفهوم جامع :

مفهوم القيم وفق هذه التصورات المستندة إلى البنية اللغوية من ناحية ، والقيم كمفهوم ساري ضمن البنية المعرفية من ناحية أخرى ، يعبر في ظل عناصره المختلفة والمتنوعة كمفهوم شامل من حيث سعته ، واصل بين هذه العناصر المتعددة ، جامع لها ، وهو بهذا المعنى مفهوم منظومة تحرك هذه العناصر صوب ترتيب يحقق أصول الفاعلية والتأثير ، وهو واحد من مفاهيم الرؤية الكلية ، واحد ضمن أهم المفاهيم الحضارية الكبرى ، التي صاغت وصبغت نظره إلى الحضارة وعملية بنائها وارتقائها .

نحن في هذا السياق الذي يؤكد على الأهمية في إعادة النظر ومراجعة الرؤية للقيم نعتبره أهم المداخل لإعادة الاعتبار للقيم ضمن منظومة البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية والبحث في الظواهر المتعلقة بدائرة السياسي وأهم عناصرها التي تتمثل في العلاقات الدولية على تنوعها وتعقدها في آن واحد .

القيم بهذا الاعتبار مفهوم مظلة ، مفهوم منظومة ، مفهوم جامع ، مفهوم واصل ، مفهوم شامل ، مفهوم عائلة ، مفهوم يرتبط بأصول وفروع متعددة ومتنوعة ومتكاملة تحركنا صوب التعامل مع شجرة في عالم المفاهيم .

فالنظرة إلى سعة المفهوم تجعلنا لا نحبسه ضمن قمقم تعريفاته أو أحدها أو

الادعاء بالوقوف على معانيه الاصطلاحية الحابسة أو المعوقة للتعامل مع كل فعاليات المفهوم وعطاءاته المختلفة والمتنوعة والمتجددة .

القيم وفق منهج النظر الشامل تتحرك إلى اعتبارها ليست مجرد مثاليات أو تنظيمات تجريدية ، ومن هنا وجب النظر إليها باعتبارها عملية تأصيل وعملية تحريك وسعي وعملية تفعيل وعملية تشغيل ، عمليات بعضها من بعض تتحرك صوب رؤية تتعامل مع القيم كأصل ومبدأ ، وحركة سعي، وأصول ووعي ، وآليات تستحق التفعيل تتجلى ضمن نماذج تشغيل هذه الرؤية، وتعرف أن القيمة تجد جزءًا من حجيتها وفاعليتها حينما ترتبط بقيم واقع ممتد في الزمان والمكان تتشابك عناصره الزمانية وتنوعاته المكانية وتفرداته الإنسانية هي أقرب ما تكون إلى معاني قول الشاطبي: إن كل مسألة لا يترتب عليها عمل فإنه لا طائل منها ولا ضرورة للبحث فيها .

إن العلاقة الحميمة بين القيمة والممارسة ، بين النظر والحركة ، بين الفكر والعلم والعمل - هي التي تضمن الفاعليات القيمية وتمنع من النظر إليها كمثاليات أو ينبغيات أو قيمًا محفوظة ، وكأن القيمة عليها أن تفعل بذاتها ، ولا تنظر إلى وسطها المحيط ومجالها الحيوي ، وإلى حامليها المتفاعلين معها والفاعلين بها .

رابعًا : التصنيف ورد الاعتبار للقيم في الرؤية الإسلامية :

من نافلة القول أن نؤكد أن عمليات التصنيف لا تعني بأي حال من الأحوال فصلاً بين عناصر التصور القيمي في كليته ، وفي تكامل وتفاعل عناصره ، إلا أن اعتبارات البحث في قضية القيم قد تستدعي استخدام هذه التصنيفات دون أي تأثير موضوعي على حقيقة التكامل والتفاعل والنظرة الكلية والشاملة .

فالقيم السياسية والقيم الأخلاقية كتصنيف لا يعني فصلاً بينها ، بل يعني وحدة القيم في تواصلها وتفاعلها ، بل القيم السياسية فرع على القيم الأخلاقية مشتقة منها تابعة لها .

ثم هناك قيم مؤسسة تقوم بعملية التأسيس (التوحيد - التزكية - العمران) وهناك قيم أساسية تقوم بعملية التأصيل (العدل - الاختيار - المساواة ... الخ) وهناك قيم مشتقة تتصل أكثر من غيرها بمجال الدراسة أو القضية موضع

البحث، هذا التصنيف بدوره لا يحمل عناصر منفصلة، وكلها في حقيقتها عناصر تراتبية متصلة .

وكذلك فإن تصنيف العلاقات بين القيم هي أيضًا من قبيل التصنيف الدراسي لا الفصل بين جملة العلاقات المتعددة والتي تتواصل وتتفاعل بما يؤكد التكامل فيما بينها وافتراض علاقات التراحم بين أشكالها ومستوياتها .

وكذلك فإن مفردات القيم السبعة التي تحركها ضمن منظومة تصنفها إلي قيم تأسيس ، وقيم تحريك ومقصد ، وقيم مجال وفاعلية ، لا يمكن النظر إليها إلا بكونها مفردات ضمن نظام للقيم تتكامل فيما بينها بين بناء الرؤية وتأسيس الحركة والممارسة ، وتأصيل المقاصد للرؤية والحركة ، وبيان مجال تفعيل القيم بين المجال الحيوي لإعمال الرؤية وتفعيل الممارسة ، وعنصر الفعالية الأساسي كل ذلك في إطار منظومة تتناغم عناصرها وتتفاعل في النظر والنظم والحركة .

والبحث ضمن مستويات ثلاثة (التأصيل والتشغيل) لايعني بحال انفصالاً بين المستويات الثلاثة المتنوعة ، ولكن تعني أنها عمليات بعضها من بعض تثبت لآن عناصر التأصيل تملك حجية من خلال عمليات التفعيل ونماذج التشغيل ، والتقسيم والترتيب على هذا النحو يحرك عناصر التواصل والاتصال والتكامل والتفاعل بين المستويات الثلاثة المختلفة كعمليات ترتبط جميعًا ببناء التنظير ، واختبار قدراته على حد سواء.

هذه بعض الأمور التي يمكن من خلالها أن نوضح الأصل في منهج النظر لكل عمليات التصنيف الواقعة ضمن هذا البحث بكل أجزائه ومكوناته وتراتباته وتفاعلاته .

خامسًا : القيم مدخل منهجي :

في إطار التعامل مع القيم إننا هنا نتحرك صوب اعتبارها مدخلاً من جهة، وإطارًا مرجعيًا من جهة أخرى ، إننا وفق هذا المنظور نرجح جانب الامتداد ضمن مفهوم القيم ، وذلك في مقابل التقليص ، ونتخذ جانب التأثير والفاعلية في مقابل التهميش والثانوية ، ونعتبر سمة الشمول في المفهوم في مواجهة كل عناصر التجزيء المخل بعناصر الوحدة الكلية والتفاعل بين العناصر والرؤية التي تتعلق باعتبار هذا المفهوم «مفهوم منظومة» ، ونؤكد أن هذا المفهوم في حاجة إلى عمليات تأصيل تحقق معناه ،

ويتحرك صوب الإفادة من كل معاني القيم سواء ارتبط بالمعاني اللغوية أو امتداد الكلمة في وسط ومجال متنوع ، أو ارتباطها بحالة من التنوع الحضاري ، التأصيل هنا عملية ليست يسيرة وهي جديرة بالقيام بها وعليها في مواجهة التسطيح والاختزال لمعاني القيم في كل كمالاتها وكل مكوناتها . والقيم ضمن هذه المعاني ليست حالة تجريدية أو إشارة إلى منظومة مثالية، بل تتخطى ذلك ، وقد تنطلق منه إلى واقع يربط ويصل القيمة به ضمن عمليات تفعيل وتشغيل .

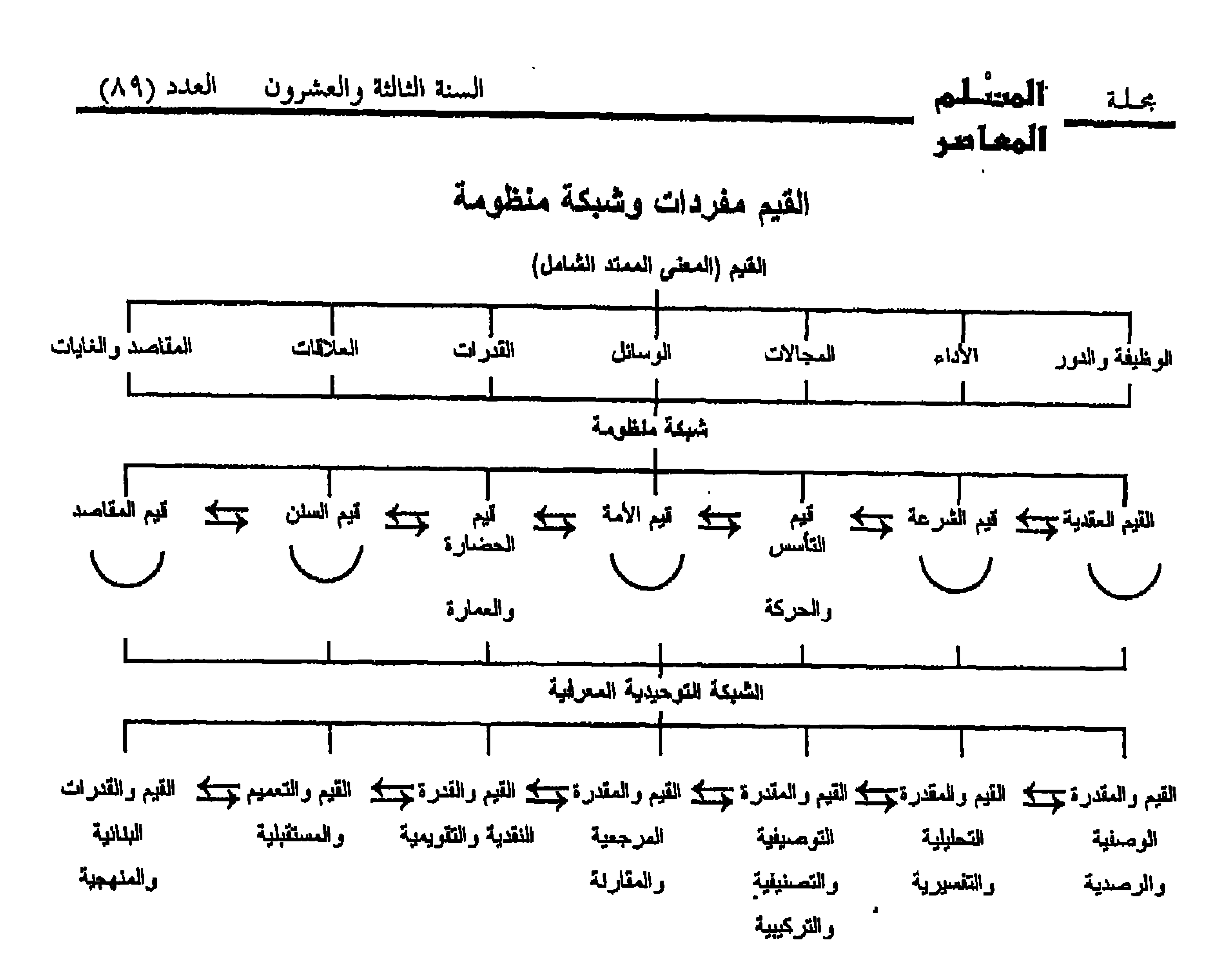
مفهوم القيم ضمن هذه الأوصاف والسمات ، والوظائف والأدوار مفهوم شامل بما تؤديه سعته اللغوية وانتشاره في فضاء كثير من العلوم ، كما أنه يتسم بطبيعة المظلة (مفهوم مظلة) يظلل على جملة من المفاهيم الأخرى التي ترتبط بأصول المنظومة الحضارية ، وهو من هذا الباب واحد من أهم المفاهيم الحضارية الكبرى يتحرك صوب قيمة استعمالية وقيمة تأثيرية متعدية وممتدة ، فهو مفهوم معادلة يتضمن مستويات متعددة من العلاقات البسيطة والمركبة ، يحرك شبكة من المفاهيم ضمن منظومة سباعية علي ما سنرى في بنائه على مستوى العناصر والمفردات من جهة ، وعلى مستوى المنظومة والعلاقات من جهة ثانية ، وعلى مستوى التفعيل والتشغيل من جهة ثالثة .

والقيم وفق هذا التصور الكلي الشامل تتحرك صوب الأداء والوظيفة والدور والمجالات والوسائل والقدرات والعلاقات ، والغايات والمقاصد .

القيم وفق هذا التصور يمكن أن تسهم في جملة الوظائف التي تتعلق بجملة الإطار النظري والتحليلي ، ووفق هذه الشبكة تقوم بكامل الأدوار والوظائف المنهجية وبما يوضح هذه المسارات جميعًا توضح كثيرًا منها في إطار استعراض المفردات والحديث عن العلاقات والوقوف عند التفعيلات والتطرق إلى نماذج التشغيل .

سادسًا : القيم وتأصيل رؤية العالم:

«رؤى العالم» أو «النظرة إلى العالم» أو «استشراف العالم» هي المصطلحات الأكثر شيوعًا في الاستخدام العربي ترجمة للمصطلح الألماني الأساسي "Weltanschamung" ، وإن كان مصطلح رؤية العالم هي الأكثر انتشارًا، بينما تعتبر كلمة world view هي



الترجمة الإنجليزية الأكثر شيوعًا . ولو أن بعض هؤلاء العلماء يفضلون استخدام الكلمة الألمانية نظرًا لصعوبة ترجمتها أو إيجاد مرادف دقيق لها . بل إن بعض المشتغلين بدراسات رؤى العالم قد يرادفون بين كلمة (Weltanschanung) وكلمة ثقافة ، وبذلك نجد أن دراسة رؤية العالم في أى مجتمع هي في آخر الأمر دراسة لموقف الإنسان لكل ما يحيط به . وفق هذا السياق وتلك المعاني فإن الرؤية اللغوية والإسلامية للقيم وما تمثله من سعة المعاني والدلالات التي تحملها تمثل أهم مصادر تأصيل «رؤية العالم» رؤية توحيدية للعالم بما تحمله من عناصر مهمة تُشعل جوهر القيم وفاعليتها ، إن تأصيل نظرة القيم هي في النهاية تأصيل رؤية للعالم من خلال منظور القيم وفعالياته، وهذا المنظور يحول كل مكونات رؤية العالم إلى قيم ذات علاقات متشابكة ومتفاعلة ويحول كل المترتبات عليها إلى قيم مشتقة منها، خاصة أن الرؤية القيمية تتكون من

خلال مصادر تأسيس ، ويشكل القرآن والسنة أهم مصادرها وكذلك رؤى التأسيس المستنبطة منهما .

رؤية العالم كعقيدة ، ورؤية العقيدة كرؤية العالم .

رؤية خصائص الشريعة ومكوناتها باعتبارها صياغة لرؤية للعالم .

رؤية قيم التأسيس باعتبارها رؤية للعالم «التوحيد وما يرتبط به من قيم».

رؤية الأمة ومكانتها ومسيرتها باعتبارها أساس رؤية للعالم .

رؤية الحضارة والعمران كرؤية كونية للعالم .

رؤية السنن باعتبارها رؤية للتاريخ وحركته ومساره والواقع والمستقبل وباعتبارها رؤية مفسرة ومقومة للعالم .

رؤية المقاصد تعتبر أيضًا رؤية للعالم والوسط المحيط في إطار رؤية تحرك عناصر الحفظ والعمران .

إن هذه الرؤية ذات العناصر المتكاملة من تأسيس وتحريك ومقاصد ، ومجال وفعالية تكون رؤية كونية للعالم تحرك مبادئ ووسائل وممارسات ترتبط فيما بينها لتكون منظومة متكاملة بحيث تتسع منظومة القيم لتستوعب كل عناصر رؤى العالم تأسيسًا ومسيرة وتأثيرًا وفاعلية .

سابعًا : القيم نسق قياسي :

إذن مفهوم النسق القياسي بما يملك من عناصر توصيف وقدرة على التصنيف وقابليات التوظيف يتقاطع مع هذه الأمور جميعًا . . .

إلا أنه يجب علينا منذ البداية أن نحاول بيان جملة من التقاطعات والتميزات بين مفاهيم قد ترتبط بوظائف تتشابه مع ما يؤديه النسق القياسي في هذا المقام . وواقع الأمر أن مفهوم النسق القياسي في تكوينه من كلمتين ، النسق بمعنى «العناصر والمفردات - والعلاقات - والتفاعلات - والترتيب» إنما يعبر عن عمليات مهمة في بنية النسق القياسي ، أما صفة القياسي فإنها تعبر عن إمكانات هذا النسق القياسية وفق معاني إمكانيات قياس الواقع على النسق بكل مكوناته وإمكاناته بما يقوم به من وظائف تقويمية تسبقها بالضرورة العمليات المنهاجية السابقة عليها «الوصف والرصد - التصنيف والترتيب - التفسير والتحليل - التعميم والتقويم ..» كما توضح كيفيات التعامل مع الواقع في إطار إلحاق الفرع المتولد والمتجدد ، بأصل

تأسيس ، من أجل علة تجمع بينهما .

والنسق القياسي بهذا المعنى ليس نمطًا مثالياً بالمعنى الثيبري المتعارف عليه ، فهو في إطار انفتاحه يراعي عناصر التنوع والتعدد من جهة ، كما أنه لا يهمل عناصر الواقع بل يجعلها أحد عناصر التأسيس ضمن ما يشكل أساسًا في عملية التأصيل وبما يفعل عناصر الذاكرة الحضارية والتاريخية والتراثية بالمعنى الواسع والممتد من جهة أخرى .

إلا أن أهم وظائفه كما سلف القول هي الوظيفة التقويمية - القياسية والتي تحرك عناصر مكملة ومتساندة مع ما يقدمه النمط المثالي ، والإطار التحليلي والإطار المرجعي ، والنموذج الإرشادي، والمنظور .

وأهم وحداته في المنظور الحضاري الإسلامي تكمن في الكيان الاجتماعي الحضاري ، والبيئة الحضارية الإسلامية ، والأمة كأهم وحدة تحليلية .. وغير ذلك من قواعد وأسس ومفاصل تسهم في تحريك بناء متعدد للنسق القياسي للقيم وفق هذا التصور ، وضمن رد الاعتبار لها ، وبناء المفردات والمنظومة القيمية ، وإبراز الإمكانات التفعيلية والنماذج التشغيلية إنما يعبر عن إمكانات هذا المدخل في القيام على وظيفة التقويم .. رؤية متفحصة للمتصل السنني ، والمدخل المقاصدي وغيرها من مفردات يمكن أن يؤصل هذه الوظيفة التقويمية .

ثامنًا : القيم نموذج إرشادي :

يبدو لنا مع تفحص نموذج «كون» في كتابه «بنية الثورات العلمية» أننا أمام عمل مهم ضمن أعمال فلسفة العلم والتي تحدد عناصر معينة «للنموذج الإرشادي» عناصر خمسة رئيسية نظن أنه يمكن من غير تعسف شديد إضافة عنصر سادس يأخذ في الاعتبار حراك هذه العناصر من جانب وتفاعلها من جانب آخر ، وتشغيلها من جانب ثالث، وبغض النظر عن انتقادات تتحرك صوب انتقاد المفهوم التأسيسي الذي أسهم به كون "paradigm" وغموض بعض تعريفاته وإدراكاته وتصوره ، وانتقادات أخرى ومراجعات لمعنى الثورة العلمية فيما يقصده كون. وانتقادات ثالثة حول «تكون البراديمات» وصناعتها، فإننا نرى أن إسهامًا كهذا لابد أن يتخذ مكانته المعرفية حتى لو أضفى عليه الباحثون بعضًا مما عندهم وأضافوا وبدلوا وعدلوا. يشهد لذلك العنان التي يمكن

أن يشتمل عليها نموذج كون،وإمكانات يحركها هذا التصور نحو تشريح النماذج تمهيداً لتفعيلها وتشغيلها.

هذا البحث يتضمن «دعوى عملية مهمة» وهي تتأسس على إمكانية تحويل القيم ضمن الرؤية الإسلامية لبناء منظومة وشبكة علاقات بين مفرداتها ووحداتها وآليات تفعيلها ونماذج تشغيلها بما يثبت لهذا المدخل عناصر تعزز وصفه باعتبار القيم نموذجًا إرشاديًا ونسقًا قياسيًا ضمن رؤية تأسيس للرؤية الإسلامية .

نحن أمام نموذج إرشادي بنائي يحرك عناصر بحثية وعلمية ونظرية ومنهجية وأكاديمية صوب تعامل قد يؤتي بعضًا من أكله ، ونستطيع القول : إنه قد حقق أهدافًا مرحلية ضمن خطته العامة، ولكن مازال يستحق هذا المدخل متابعة وتجريب ، وربما يستحق أكثر من مراجعة وكثير من الإضافة أو التعديل .

تاسعًا : القيم إطار مرجعي :

وفق عناصر الرؤية النقدية نجعل من القرآن والسنة أطرًا مرجعية تأسيسية، ومن اللغة والمصادر التبعية مصادر مرجعية مشتقة من المهم استثمار كافة طاقاتها في بيان الرؤية التأسيسية وعناصر العملية التفعيلية والتشغيلية .

الواقع وفقه عناصره ضمن منظومة أصول الفقه الحضاري من أهم عناصر

القيم كنموذج إرشادي

ونسق قياسي

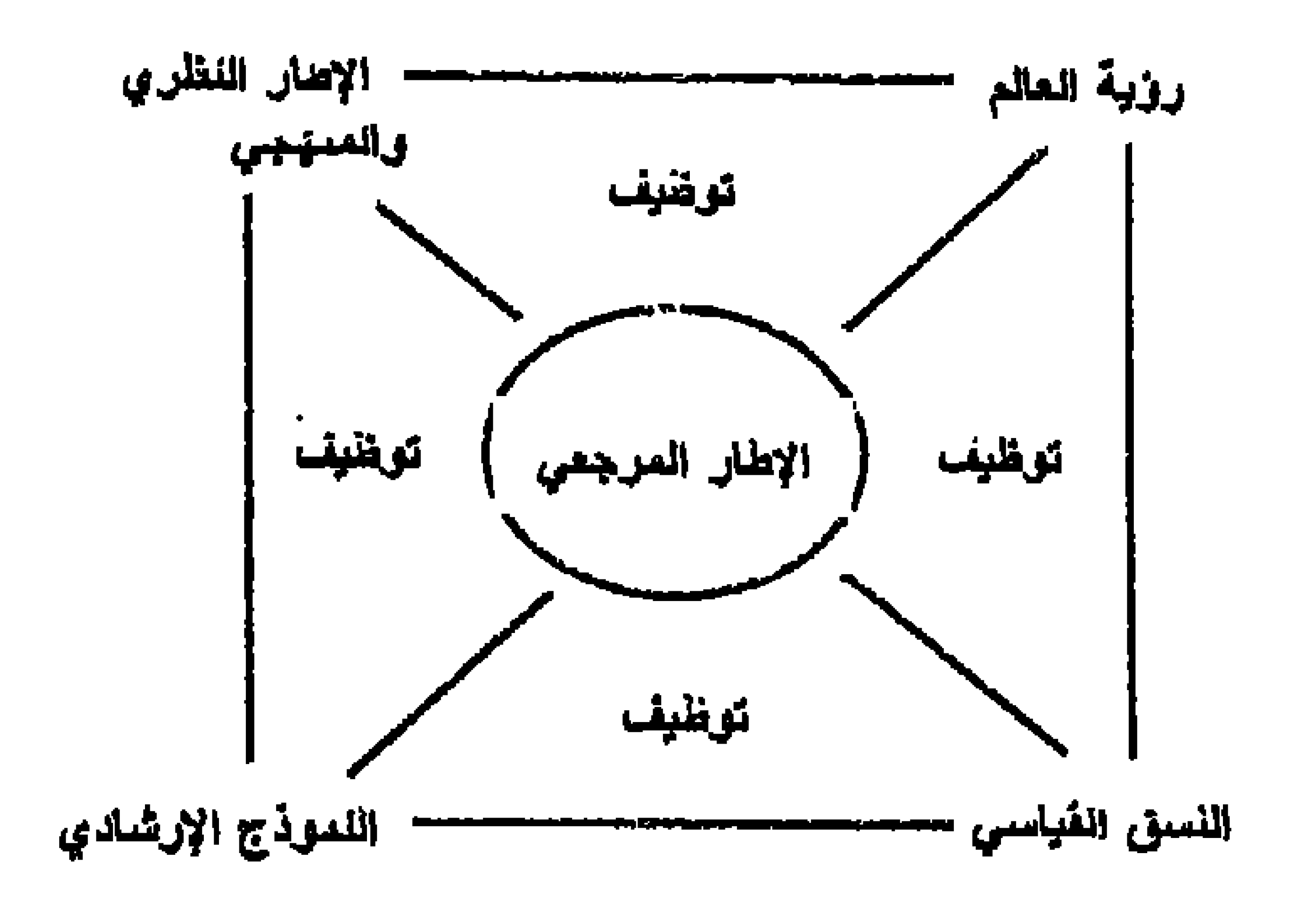
العنصر المفاهيمي Conceptual element	العنصر النظري Theoretical element	قواعد التفسير Rules of interpretation	عنصر تحديد الإشكالات البحثية الأجدر بالتناول puzzling element	الرؤية الكلية للوجود المحدد للعناصر الأولى والعلاقات فيما بينها Ontologic predictive
مفهوم القيم مفهوم الإطار العقدي مفهوم الشرعة مفهوم قيم التأسيس مفهوم المقاصد مفهوم السنن مفهوم الأمة مفهوم الحضارة	المنظومة شبكة العلاقات مدخل إطار مرجعي نموذج إرشادي نسق قياسي	الوصف والرصد التحليل والتركيب التصنيف البناء المفاهيمي التفسير التقويم التعميم (العمليات المنهجية)	الضروري في الأجندة الحاجي منها التحسيلي منها أولويات القضايا توليد الأجندة طرائق العرض والصياغة الأجندة المقترحة الممتدة	رؤية العالم الرؤية للإنسان والكون والحياة تكامل نظريات الوجود والمعرفة والقيم عالم الأفكار وعالم الأشياء وعالم الأشخاص وعالم الأحداث

تشكيل الإطار المرجعي في إطار أنه لابد وأن نعطي الواقع حقه من الواجب وأن نعطي الواجب حقه من الواقع ، عمليات متفاعلة ضمن عناصر التفكير المتفاعل بين مراجع التأسيس والتأصيل ، ومراجع الواقع باعتباره في عمليات فقه الواقع وفقه الحال ، وفقه المآل وفقه التنزيل .

والجماعة المرجعية على ما أكدنا ضمن مرجعية التأسيس تنصرف إلى الأمة ؛ خيريتها صفة ، ووسطيتها منهجًا، وشهودها فعلاً وفعالية وتأثيرًا . وهي لا تتنافى أو تنفي جماعات مرجعية فرعية أو مشتقة أخرى بل توظفها في كيان الأمة ، بحيث تصب في عناصرها المؤسسة (الخيرية - الوسطية - الشهود). وشبكة الإسنادات المرجعية هي جملة المراجع والمصادر التي يجب الرجوع إليها من دون أن يعني ذلك انغلاقها أو الاكتفاء والانكفاء عليها ، بل ضرورة أن تتحرك صوب أهم صفة لها وهي التي تتعلق بنسقيتها المنفتحة في أطر المقارنة، وعمليات تحكم التواصل بين عناصر العلم النافع ومعاني الحكمة في كل سياقاتها وتنوعاتها .

إن هذا البحث في جملته وبكل عناصره إنما يشكل الكيفيات التي تجعل القيم والمدخل المرتبط بها إطارًا مرجعيًا فاعلاًومفعلاً ومشغلاً .

ونختم هذه النقطة في إطار التعامل البحثي وما يتركه اعتبار مدخل القيم إطاراً مرجعيًا، وما يتركه من آثار بحثية ومنهجية ، حيث يعد الإطار التصوري فرعًا عليه ، والنموذج الإرشادي مولدًا عنه ، ورؤية العالم مستنبطًا منه ، والنموذج القياسي أحد أهم توظيفات الإطار المرجعي . والإطار المرجعي بحق هو النواة الصلبة التي تتحرك صوب الإسهامات الأربعة الأخرى لمدخل القيم.



نستطيع إذن أن ندعي أن القيم كإطار مرجعي من أهم الجوانب التي تحدث تفعيلاً لمدخل القيم وإعادة الاعتبار له ضمن الرؤية الإسلامية .

عاشرًا : خلاصات التأصيل :

رد الاعتبار للقيم في الرؤية الإسلامية هي الخطوة التأسيسية الأولى ضمن مدخل القيم ، رد الاعتبار ضمن هذه الرؤية يتخذ مسارات بحثية ومنهجية وتأصيلية مختلفة .

* **أولها** : يتعلق بعمليات التأصيل بالتوصيف ، وهي العمليات التي تتحرك صوب البحث في الطبيعة والمكونات والقدرات والإمكانات ، ويتعلق هذا التأصيل بعناصر بنيات ثلاث :

١- البنية اللغوية والسعة اللغوية لمفهوم القيم .

٢- البنية المعرفية والروح السارية للقيمة .

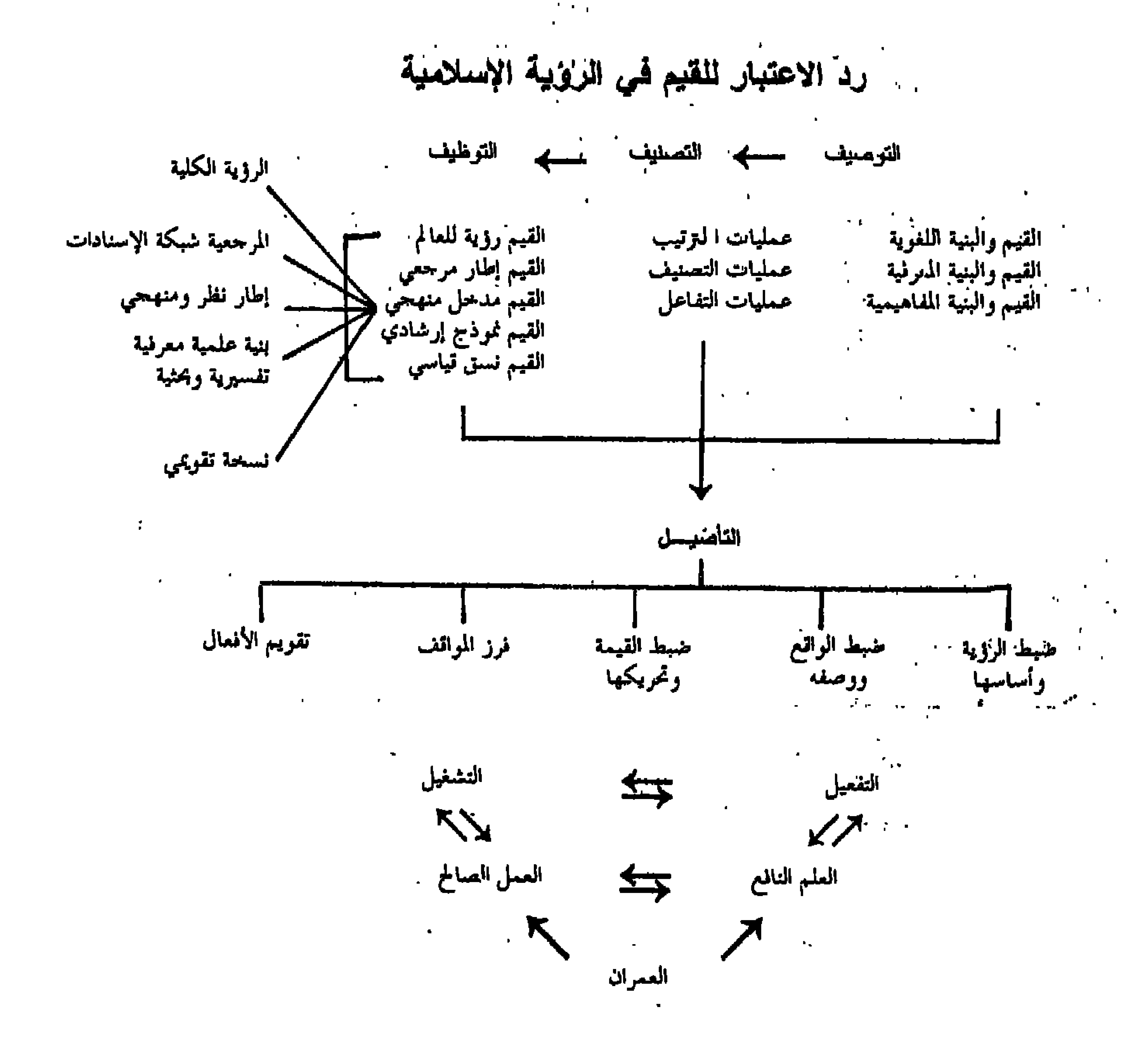
٣- البنية المفاهيمية والقيم كمفهوم حضاري شامل وواصل وجامع .

* **ثانيها** : يتعلق بالتأصيل بالتصنيف، كعمليات دالة على رؤية القيم كمنظومة كلية تتفاعل داخلها وحدات القيم وتصنيفاتها ، وإمكانات البحث في ترابطها وتصاعدها فضلاً عن تفاعلاتها، كل ذلك بما يضمن أصول التفعيل وعمليات التفاعل ومقاصد الفاعلية .

* **ثالثها** : يتعلق بعمليات التوظيف والتأصيل من خلالها ، التوظيف إذن واحد من أهم العمليات لرد الاعتبار للقيم في الرؤية الإسلامية ، القيم كوظائف تتحرك صوب اعتبارها :رؤية للعالم بكل ما تتيحه هذه الرؤية من تأثيرات بحثية وموضوعية ،كذلك فهي إطار مرجعي بما تؤكد فيه من اعتبارها مرجعية تأسيس وتكوين وتمكين شبكة الإسنادات المرجعية ، وهي كذلك مدخل منهجي يتحرك صوب العمليات المنهجية الأساسية بما توفره من إطار للنظر ، في الوصف والرصد والتصنيف والتحليل والتفسير والتعميم والتقويم ، كذلك فإن القيم يمكن تأصيلها من خلال توظيفها كنموذج إرشادي يؤصل عمليات مهمة تسهم في بناء رؤية وإطار نظري ومنظومة مفاهيمية وتشكيل إشكالات بحثية وتكوين أجندة بحثية تحدد الأولويات وفقًا للقدرات والإمكانات والفاعليات . وهي في النهاية يمكن اعتبارها نسقًا متكاملاً وتقويمًا لحركة الواقع وقدراته وعناصره وممارساته وعوالمه المختلفة .

* عمليات التأصيل تلك تهدف إلى ضبط الرؤية ، وضبط الواقع ، وضبط القيمة ، وفرز المواقف وفي النهاية تقويم الأفعال ، تحرك أصول منهج نظري ،

ومنهج تناول، ومنهج تعامل في إطار عمليات متواصلة من التفعيل والتشغيل هادفة للعلم النافع المثبت المفضي إلى العمارة الحضارية بمفهومها الواسع في سياق معايير الرؤية الإسلامية. هذه الرؤية يمكن تمثيلها ضمن الشكل التالي :





خبرة «التعريب» في الحضارة الإسلامية

دكتور سعيد إسماعيل علي

مقدمة :

يتوقف تحقيق الذاتية الثقافية على سيادة اللغة العربية في مجال التعليم العالي والبحث العلمي ، وهذه المسئولية تقع أساسًا على عاتق الأساتذة الجامعيين والعلماء والباحثين في الوطن العربي ، وإن عدم استعمال اللغة العربية في التعليم والبحث العلمي عزل لهذه اللغة ووأد لها وإمعان في سياسة التقصير إزاءها ، يؤدى إلى قصور اللغة نفسها . ومما تجدر ملاحظته أنه لا توجد لغة متخلفة من حيث الأساس ، وإنما هناك شعب متخلف وآخر متحضر . والشعوب المتخلفة تعكس نفسها على لغتها فتضعف وتنهار، وبالعكس كانت اللغة الصينية قبل ثورة الصين سنة ١٩٤٩م لغة متخلفة ، وها نحن نجدها الآن قد تحولت إلى لغة حية يستخدمها الصينيون في التعليم والبحث العلمي . والشيء نفسه يقال بالنسبة للغة اليابانية[1] .

لقد جمدت اللغة العربية وتخلفت عندما ابتعد العرب عن العلم وتخلفوا حضاريًا وفكريًا ، وعندما كانوا عاكفين على العلم خائضين في أعماقه ، تطورت اللغة العربية وفرضت نفسها على جميع البقاع المتحضرة ، وأصبحت معرفتها من الشروط الأساسية المطلوبة في الأوربي المثقف ، وإن حركة الترجمة عن العربية التى بدأت منذ القرن الثاني عشر الميلادي كانت أحد المعايير الرئيسية التى

(١) تعليق سلطان الشاوي على دراسة محيي.الدين صابر عن «الأبعاد الحضارية للتعريب»، محمد المنجي الصيادي وآخرين: التعريب ودوره في تدعيم الوجود العربي والوحدة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٢م، ص٨٧ .

نقلت الحضارة العربية الإسلامية إلى الغرب الأوربي ، ومنطلقًا للنهضة الأوربية الحديثة بعد ذلك في القرن الخامس عشر[(١)] .

معنى التعريب :

والتعريب يساوى التفتح العربى على الحضارة العالمية ، اكتسابًا للقدرة الذاتية، وذلك عن طريق التعاون القائم على الاختيار الواعي لمصادر القدرة العالمية ، واستيعابها وعضونتها في نسيج الحياة العربية ؛ لتصبح قدرة إبداعية جديدة ، حتى لا يكون التعاون تقليدًا عقيمًا هو تعميق للتبعية وتوثيق لها[(٢)] .

والتعريب في هذا المعنى هو سبيل امتلاك القدرة العلمية ، وسبيل خلق المناخ العلمي الذي يستدعى مشاركة المجتمع كله ، لا طبقة واحدة أو فئة معينة ، فهناك العمال والفنيون والإداريون والمنظمون الذين يسهمون في هذه القدرة ، والذين عليهم أن يستوعبوها في لغتهم ، وهناك المستهلكون أنفسهم ، فالقدرة على الإتقان التكنولوجي تستلزم قدرًا من الاستيعاب ، ففي كل سلعة تكنولوجية - عقارًا طبيًّا كانت أو آلة - تعليمات مكتوبة بمختلف اللغات لشرح مكوناتها وتوضيح طرق استعمالاتها ، وهكذا .

أثر الإسلام :

نشأ عن ظهور الإسلام تياران : توسع الإسلام ، وانتشار العربية ، وهما تياران متلازمان ابتداء ولفترة ليست قصيرة ، ولكنْ كلٌّ اتخذ وجهته فيما بعد ، وقد استمر تأثير الإسلام والعربية على العرب بتلازم واضح ، ولكن العربية (لغة وثقافة) هي التي رسمت -في النهاية - الحدود البشرية والجغرافية للأمة العربية ، وكان للعروبة دلالة بشرية ابتداء ، ولكنها تطورت لتجد في اللغة والثقافة أساسها ومعناها[(٣)] .

ولقد أكسب القرآن الكريم اللغة العربية حرمة ودفع إلى تعلمها ووسع آفاقها بالإسلام ، وصارت اللغة أساس الهوية العربية في الإشارات القرآنية . ويلاحظ أن الإمام الشافعي ناقش مسألة كون القرآن بلسان العرب بإسهاب ، وأورد الآيات التى تؤكد ذلك ؛ مما يدل

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها .

(٢) محيي الدين صابر، المرجع السابق، ص٧٦ .

(٣) عبد العزيز الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية. دراسة في الهوية والوعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٤م، ص٤٧.

على أنها كانت موضع جدل في عصره. وبينما كان على العربية أن تتخطى النظرة القبلية المحدودة قبل أن تستطيع تكوين قاعدة ثقافية عريضة ، فإن الإسلام كان يتوسع باستمرار ويكسب العربية قاعدة أرحب ونشاطًا متزايدًا[1].

وكان الدخول في الإسلام يعني تعلم العربية ، وقد شارك البعض في الثقافة العربية كما فعل الكثير من الموالى ، ورأى البعض أن في دخول الإسلام انتماء إلى العرب، وتكاد العربية أن تكون مرادفة للإسلام في الفترة الأولى في نظرة الشعوب الأخرى ، فحين سأل أبو جعفر المنصور مولى لهشام بن عبد الملك سنة ١٣٢ هـ عن هويته قال المولى : «إن كانت العربية لسانًا فقد نطقنا بها ، وإن كانت دينًا فقد دخلنا فيه» .

إذا كان هذا إشارة إلى أثر الإسلام في التعريب (لغة) ، فقد كان له أثره كذلك في التعريب (علمًا) ، وذلك بما أضفاه على عملية اكتساب المعرفة وتحصيل العلم من قيمة عالية كانت أقوى الدوافع للعرب أن يمدوا أيديهم إلى نتاج حضارات سبقتهم كي يعرفوا ما وصلت إليه .

فلقد وردت في القرآن وفي كتب السنة الشريفة نصوص كثيرة تحض على التعلم وتبين فضل العلم وتهدي إلى طرق تربية المتعلمين وتأديبهم[2] ، ومن أمثلة ذلك قوله سبحانه وتعالى : ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ﴾[3]، وقوله : ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾[4] وقوله : ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُون ﴾[5] ، وقوله : ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ﴾[6] ، وقوله : ﴿بَلْ هُوَ ءَايَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ ﴾[7]، إلى غير ذلك من الآيات الكريمة . وليس العلم والذكر في هذه الآيات هو علم الدين فحسب ، بل هو كل علم نافع يرفع من قدر الإنسان، وينمي عقله ويجعله أكثر خبرة بالحياة واطلاعًا على أحوالها .

ويسعى الإنسان في الأرض طالبًا العلم يتبادله مع العلماء ، ويصدق ذلك

---

(١) المرجع السابق، ص٥١.

(٢) محمد أسعد طلس: التربية والتعليم في الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٥م، ص٤٥.

(٣) الزمر: ٩.

(٤) فاطر: ٢٨.

(٥) النحل: ٤٣.

(٦) المجادلة: ١١.

(٧) العنكبوت: ٤٩.

في قولـه تعالى : ﴿هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا ﴾(١) . ويعلم الوحي الرسول ﷺ، ويتلقي نبي الرحمة العلم ليبثه للمسلمين كافة ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ ءَايَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾(٢).

ولم يستعمل القرآن كلمة (العلم) بالمعنى الذي استعمل بعد ذلك حين نقول : (علم النحو) أو (علم الجغرافيا) ، وهو ما يقابل كلمة Science(٣)، وإنما استعملها ـ على ما يظهر ـ بمعنى المعرفة بأوسع معانيها ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴾(٤) ، ﴿وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلاَ يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا﴾(٥).

وهو بهذا المعنى ، يطلق حتى على المعارف الدنيوية ، كما ورد على لسان قارون في حديثه عن ماله : ﴿قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ عِنْدِي ﴾(٦) ، أي معرفة بطرق كسب المال ، ولكن أكثر ما يستعمل في هذا النوع من المعرفة الذى يوصل إلى الهداية ، كأنه هو المعرفة التي يعتد الله بها .

وفي كتب السنة أحاديث عديدة رويت عن المعلم الأعظم ، ففى صحيح البخاري في كتاب العلم : «من يرد الله به خيرًا يفقهه في الدين» ، وفيه أيضًا «من سلك طريقًا يطلب فيه علمًا سلك به طريقًا إلى الجنة ، وإن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم لرضى الله عنه ، وإن العالم ليستغفر له من في السموات ومن في الأرض حتى الحيتان في جوف الماء» ، وقال صلى الله عليه وسلم لعلى ابن أبي طالب : «.... فو الله لأن يهدى بك رجلاً واحدًا خير لك من حمر النعم»، وقوله لمعاذ لما بعثه لتعليم أهل اليمن : «لأن يهدى بك الله واحدًا خيرًا لك من الدنيا وما فيها»، وقال : «طلب العلم فريضة على كل مسلم » وفى رواية أخرى (ومسلمة) ، وقال : «مجلس فقه خير من عبادة ستين سنة» .

وقال : «من غدا إلى المسجد لا يريد إلا ليتعلم خيرًا أو ليعلمه كان له كأجر معتمر تام العمرة ، ومن راح إلى المسجد لايريد إلا ليتعلم خيرًا فله أجر حاج تام الحجة » ، وقال : «تعلموا العلم

---

(١) الكهف: ٦٦.
(٢) البقرة: ١٥١.
(٣) أحمد أمين: فجر الإسلام، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦١م، ص١٤٤.
(٤) يوسف: ٧٦.
(٥) الحج: ٥.
(٦) القصص: ٧٨.

وعلموه الناس ، وتعلموا الوقار والسكينة ، وتواضعوا لمن تعلمتم منه العلم ، وتواضعوا لمن علمتموه العلم ، ولاتكونوا جبابرة العلماء» ، وعن معاذ ابن جبل عنه ﷺ أنه صلى الله عليه وسلم قال : «ليس من أخلاق المؤمن الملق إلا في طلب العلم»(1) .

بل حث النبي ﷺ بعض أصحابه أن يتعلموا لغة غير اللغة العربية ؛ لما دعت الحاجة إلى ذلك ـ بعد انتشار الإسلام ـ ففي (البخاري) عن زيد بن ثابت قال: أُتِيَ بي إلى النبي صلى الله عليه وسلم مقدمه المدينة ، فقيل : هذا من بني النجار ، وقد قرأ سبع عشرة سورة ، فقرأت عليه فأعجبه ذلك ، فقال: «تعلم كتاب (كتابة) يهود ، فإني ما آمنهم على كتابي ، فمضى لي نصف شهر حتى حذقته ، فكنت أكتب له إليهم ، وإذا كتبوا إليه قرأت له»، وفي حديث آخر «عن زيد بن ثابت قال : قال لي النبي صلى الله عليه وسلم: إني أكتب إلى قوم فأخاف أن يزيدوا علي أو ينقصوا ، فتعلم السريانية، فتعلمتها في سبعة عشر يومًا»(2) .

دوافع التعريب وعوامله :

هذه الحركة الضخمة للتعريب التي شهدتها الحضارة الإسلامية بدءًا من القرن الثاني الهجري إلى القرن الرابع ، ما دوافعها ؟ وما عواملها ؟ هذا ما نحاول الإجابة عنه في السطور التالية :

ـ كان طبيعيًا أن يعكف المسلمون في صدر الإسلام حتى القرن الثاني الهجرى على نبع العقيدة الإسلامية وهو القرآن الكريم ، يتلونه ويحفظونه ويدرسونه ويستنبطون منه علومًا متعددة تزيدهم به وعيًا واستهداء به إلى سواء الطريق .

فما أن بدأت الدولة الإسلامية ترسخ أقدامها وتثبت سلطانها وتعمق فهمها بكتاب الله عز وجل رأينا أهل البلدان المفتوحة من الروم والفرس يحببون إلى الخلفاء الاشتغال بعلوم الحضارات السابقة ، والتي أطلقوا عليها اسم (علوم الأوائل) أو (العلوم الدخيلة)، وخصوصًا الطب والفلسفة ، والخلفاء لا يصغون ولا يقبلون، وحكي أن «ماسرجويه البصري» من معاصري مروان بن الحكم كان عالمًا في الطب ، وهو سرياني الجنس يهودي المذهب ،

(1) عن محمد أسعد طلس، ص46.

(2) عن أحمد أمين: فجر الإسلام، ص142.

وكان في أيامه كتاب في الطب وهو كناش (حاوي) من أفضل الكنانيش ألفه القس أهرون بن أعين في اللغة السريانية فنقله ماسرجويه فحرضه بعضهم على إخراجه إلى المسلمين للانتفاع به، فاستخار الله في ذلك أربعين يومًا ثم أخرجه إلى الناس وبثه في أيديهم[١].

- إن العهد الأموي كان عهدًا بدويًا - في الجملة - ظهرت فيه سيادة العرب على غيرهم من الأمم أوضح ظهور، والعرب في ذلك العصر لم يتأصل فيهم ميل إلى فلسفة، إنما كان يعجبهم الأدب العربى والتحدث بأيام العرب، ولذة خلفائهم إنما هي في الإصغاء إلى قصيدة عربية، والاستفسار عن لفظ غامض وما إلى ذلك، فلما جاء العصر العباسي، وأمعن المسلمون في الحضارة، وسادت العناصر غير العربية، رأوا أن حياة الحضارة لابد أن تستند إلى العلم، فمالية الدولة تحتاج إلى حساب دقيق وعيشة الحضارة المركبة تحتاج إلى أدوية مركبة وعلاج مركب، ومتى لجأ الناس إلى نوع أو نوعين من العلوم وأخذوا يعالجونه عن الأمم الأخرى، دعاهم الشغف إلى تعرف ما عند الأمم المختلفة من العلوم جميعها، ولو لم يكن لهم بها حاجة ماسة مباشرة[٢].

- كان العرب والعجم يعيشون جنبًا إلى جنب ويختلطون ببعضهم البعض، وكانت بعض المساجد تخصص حلقات لتعليم الأعاجم الدين الإسلامي، نستدل على ذلك من قصة موسى الأسوارى أحد علماء الدين الإسلامي المتوفى حوالى سنة ١٥٠هـ؛ حيث كان يجلس في المسجد فيقعد العرب عن يمينه والفرس عن يساره، فيقرأ آية من القرآن ويفسرها للعرب بالعربية، ثم يحول وجهه إلى الفرس فيفسرها لهم بالفارسية[٣].

وكانت النتيجة الحتمية للاختلاط بين العرب والعجم أن بدأ العرب يرغبون في معرفة شيء من ثقافات الأمم الأخرى، وكانت الأديرة من أهم المراكز الثقافية التى قصدها العرب للتعرف على ما فيها من ثقافة[٤]، حدث مالك بن دينار - المحدث عن

(١) جرجي زيدان: تاريخ التمدن الإسلامي، دار الهلال، القاهرة، د.ت، ج٣، ص١٥٣.

(٢) أحمد أمين: ضحى الإسلام، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٥م، ج١، ص٢٧٩.

(٣) الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٧٥م، ج١، ص٣٨٦.

(٤) لطف الله قاري: نشأة العلوم الطبيعية عند المسلمين في العصر الأموي، دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع، الرياض، ١٩٨٦م، ص٥١.

نفسه - قائلاً : «كنت مولعًا بالكتب، أنظر بها، فدخلت ديرًا من الديارات ليالي الحجاج فأخرجوا كتابًا من كتبهم». ومن أحد تلك الأديرة أفتى القس يعقوب الرهاوي بأنه يحل لرجال الدين النصارى أن يعلموا أولاد المسلمين التعليم الراقي ؛ مما يدل على أن بعض المسلمين رغب في تعليم (العلم الراقي)[1] .

ولم يقتصر الاختلاط مع الأمم الأخرى على ما كان داخل البلاد الإسلامية ، وإنما تعداه إلى الاتصال بالممالك الأخرى في ذلك العهد ، فقد كان لا بد للمسلمين من أن يتصلوا دبلوماسيًا على الأقل بالدول الأخرى ، فكانت السفارات مستمرة بين دمشق والقسطنطينية ، فهناك مثلاً بعثة الشعبي الذي أرسله عبد الملك بن مروان إلى ملك الروم ، وهناك سفارة بعث بها عمر بن عبد العزيز[2] .

- ميل أفراد من الخلفاء في العصر العباسي إلى العلوم الفلسفية ، والحكام عادة أقدر الناس على الترغيب فيما أحبوا ، والناس أسرع ما يكونون إلى تحقيق أغراضهم والاهتمام بما اهتموا به، وأكثر الخلفاء العباسيين ميلاً إلى ذلك كان المنصور والرشيد والمأمون . ويظهر أنه كان لكل منهم أسبابٌ خاصة حملته على ذلك، فالمنصور كان يشكو كثيرًا من معدته، ويظهر أن ذلك حمله على العناية بالطب والأطباء ، جاء في الطبرى عن على بن محمد بن سليمان النوفلي عن أبيه أنه كان يقول : «كان المنصور لا يستمر في طعامه ويشكو ذلك إلى المتطبين ، ويسألهم أن يتخذوا له الجَوارشْنَات ، فكانوا يكرهون ذلك ويأمرونه أن يقلّ من الطعام ، ويخبرونه أن الجوارشنات تهضم في الحال ، ويحدث من العلة ما هو أشد منها عليه ، حتى قدم عليه طبيب من أطباء الهند ، فقال له كما قال غيره ، فكان يتخذه له سفوفًا جوارشنا يابسًا فيه الأفاويه والأدوية الحارة ، فكان يأخذه فيهضم طعامه فأحمده»[3] ، وكذلك كان يعتقد في التنجيم فقرب إليه المنجمين ، والرشيد رباه البرامكة على حب العلم ، والمأمون رباه الرشيد والبرامكة ، وقد حذا حذو الخلفاء كثير من أفراد الشعب

(١) المرجع السابق، ص٥٢.
(٢) المرجع السابق، ص٥٣.
(٣) عن أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج١، ص٢٨٠.

كبني موسى بن شاكر .

- بدأ المسلمون في أواخر العصر الأموي يعقدون الحلقات والمجالس في المساجد الجامعة ويكثرون من المناقشة والمجادلة في القضاء والقدر ، وفيما إذا كان الإنسان مسيرًا أو مخيرًا ، فانقسموا إلى فئتين ، كل فئة تناصر أحد الرأيين ؛ ولذلك احتاجوا في العصر العباسي إلى معرفة ما عند الأمم الأخرى مما يفيدهم في تلك المجادلات والمناظرات[1] .

وأدى الجدل والمناظرات بين المسلمين واليهود والنصارى إلى أن يرى المسلمون أن اليهود والنصارى يجادلونهم بالفلسفة والمنطق اليونانيين فاضطروا إلى دراستهما لاتخاذهما وسيلة للدفاع عن الدين الإسلامي .

في أوخر مدة الدولة الأموية ثبتت سلطة الإسلام على جميع البلدان والأقطار التى دخلتها ألويته عنوة أو صلحًا أثناء الحروب المتواصلة والفتوح من أقصى بلاد ما وراء النهر في تركستان إلى منتهى المغرب والأندلس ، فعمت اللغة العربية أهل تلك الولايات والبلدان ، وغلبت على ألسنتهم الأصلية، فأخذ المسلمون كلهم من أي جنس أو ملة لا يستخدمون في الإنشاء والتأليف إلا لغة العرب ، فابتدأت وحدة الدين تستوجب أيضًا وحدة اللسان والحضارة والعمران، فصار الفرس وأهل العراق والشام ومصر يدخلون علومهم القديمة في حضارة الإسلام[2] .

- يروى ابن النديم أن أحد الأسباب التى من أجلها تدافع المسلمون إلى تعريب علوم اليونان أن المأمون رأى في منامه كأن رجلا أبيض اللون مشربًا حمرة ، واسع الجبهة ، مقرون الحاجب ، أجلح الرأس ، أشهل العينين ، حسن الشمائل، جالس على سريره . قال المأمون : وكأني بين يديه قد ملئت له هيبة ، فقلت : من أنت ؟ قال : أنا أرسطوطاليس ، فسررت به ، وقلت : أيها الحكيم أسألك؟ قال : سل . قلت: ما الحسن ؟ قال: ما حسن العقل ، قلت: ثم ماذا ؟ قال : ثم ما حسن في الشرع، قلت : ثم ماذا ؟ قال : ما حسن عند الجمهور، قلت : ثم ماذا ؟ قال : ثم لا، وفي رواية أخرى : قلت :

(١) ناجي معروف: أصالة الحضارة العربية، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٥م، ص٤٣٣.

(٢) ضحى الإسلام، ج١، ص٢٨٠.

زدني، قال : من نصحك في الذهب ، فليكن عندك كالذهب ، وعليك بالتوحيد .

فكان هذا المنام من أوكد الأسباب في إخراج الكتب ، فإن المأمون كان بينه وبين ملك الروم مراسلات ، وقد استظهر عليه المأمون فكتب إلى ملك الروم يسأله الإذن في إنفاذ ما يختار من العلوم القديمة المخزونة المدخرة ببلد الروم، فأجاب إلى ذلك بعد امتناع ، فأخرج المأمون لذلك جماعة ، منهم الحجاج بن مطر ، وابن البطريق ، وسلما صاحب بيت الحكمة وغيرهم فأخذوا مما وجدوا فاختاروا ، فما حملوه إليه أمرهم بنقله فنقل(١) .

وقد قيل إن يوحنا بن ماسويه ممن نفذ إلى بلد الروم ، قال محمد بن اسحاق: ممن عني بإخراج الكتب من بلد الروم محمد وأحمد الحسن بنو شاكر المنجم ، وبذلوا الرغائب ، وأنفذوا حنين ابن اسحاق وغيره إلى بلد الروم ، فجاءوهم بطرائف الكتب ، وغرائب المصنفات في الفلسفة والهندسة والموسيقي والأرثماطيقي والطب(٢) .

وحكى ابن أبي أصيبعة عن قصة منام المأمون : «ولما رأى المأمون المنام الذى أخبر به أنه رأى في منامه كأن شيخًا بهي الشكل جالس على منبر وهو يخطب ويقول : «أنا أرسطوطاليس ، انتبه (المأمون) من منامه وسأل عن أرسطوطاليس فقيل له: رجل حكيم من اليونانيين ، فأحضر حنين بن اسحاق؛ إذ لم يجد من يضاهيه في نقله وسأله نقل كتب الحكماء اليونانيين إلى اللغة العربية، وبذل له من الأموال والعطايا شيئًا كثيرًا»(٣) .

لكن أحمد أمين يسخر من مثل هذه الروايات وأمثالها ومعه حق في ذلك، فإن مثل هذا لا يعقل أن يكون سببًا وإنما كانت للترجمة أسباب طبيعية هي تلك التي ذكرناها(٤) .

متغيرات مُمهدة :

تتطلب دراسة خبرة التعريب في الحضارة الإسلامية دراسة تاريخ التحول الثقافي الذي انتقلت بموجبه الفلسفة والعلوم اليونانية من المحيط الهيلليني إلى

---

(١) ابن النديم: الفهرست، دار المعرفة، بيروت، د.ت، ص٣٣٩.

(٢) المرجع السابق، ص٣٤٠.

(٣) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، دار الثقافة، بيروت، ١٩٨١م، ج٢، ص١٤٢.

(٤) أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج١، ص٢٨٢.

الجماعة الناطقة بالسريانية، ومن ثم إلى العالم الإسلامي الناطق بالعربية، وعن طريق هؤلاء انتقلت إلى العلماء اللاتين في أوربا الغربية. وهذا التحول الذي أخذ مجراه بالفعل، معروف حتى من قبل المبتدئ في دراسة تاريخ العصر الوسيط، أما كيف حدث هذا، والمؤثرات التي دفعت إليه، والتغير الذي حدث أثناءه فتبدو جميعًا وبوجه عام غير معروفة على نفس المستوى، كما أن تفاصيل ذلك - المتناثرة في كتب مختلف الأنواع - لا تبدو سهلة المنال[(١)] .

ويبدو أن الكثير من المؤرخين مقتنعون بالإشارة عرضًا إلى هذا الانتقال مع بعض الخلط التقويمي المستهجن في بعض الأحيان، وهذا يبين أن المصادر المعتمدة هي كتاب العصر الوسيط الذين لم تكن لديهم معلومات ثابتة وتامة أبدًا عن تطور الحياة الفكرية عند المسلمين.

والدارس لنتائج ما حدث من انشقاق ديني تمثل في الانشقاق (المونوفسيتي) والانشقاق (النسطوري) يستطيع أن يفهم سبب ترجمة تلك المادة الضخمة من الفلسفة اليونانية إلى السريانية، وكانت الحركة النسطورية في الوقت ذاته هي السبب الفعال في صيرورة السريانية بالتدريج وسيلة لنقل الثقافة الهيلينية إلى أنحاء آسيا التي تقع خارج نطاق الإمبراطورية البيزنطية خلال القرون التي سبقت انتشار الإسلام مباشرة. ومن الواضح أن الفلاسفة الأرسطيين المتأخرين والأفلاطونيين المحدثين كانوا ذوي أهمية حيوية لكل من شغف بالجدل اللاهوتي في تلك الأيام، وكان المنطق الأرسطي ذا أهمية مماثلة ؛ حيث إن طريقة استعمال التعابير قد اعتمدت عليه. وبعد انفصال النساطرة والمونوفستيين عن الكنيسة اليونانية اتجهوا إلى استعمال لغة المسيحيين الدارجة؛ ولهذا فقد ترجمت مادة غزيرة من الفلسفة واللاهوت إلى السريانية، وأقل منها إلى القبطية؛ ذلك أن المصريين لم يدعوا لمواجهة جدل كثير كإخوانهم في سورية[(٢)] .

وقد قام السريانيون بنشر الفلسفة اليونانية - وخاصة مذهب الأفلاطونية الحديثة - في العراق وما حوله ، وأخذوا ينقلون الكتب اليونانية إلى لغتهم

(١) أوليري، دي لاس: الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٢م.
(٢) المرجع السابق، ص٣٨.

السريانية ، وهي إحدى اللغات الآرامية - انتشرت فيما بين النهرين والبلاد المجاورة لها - وكان من أهم مراكزها «الرُّها» Edessa، و«نصيبين»، وفوق كل هذا كانت هي لغة الأدب والعلم لجميع كتاب النصرانية في إنطاكية وما حولها ، وللنصارى الخاضعين لدولة الفرس ، وأنشئت في هذه الأصقاع مدارس دينية متعددة كانت تُعَلِّمُ فيها اللغة السريانية واليونانية جميعًا في الرها ونصيبين وفي جنديسابور[1] .

بل كانت اللغة السريانية أيضًا لغة الوثنية وآدابها ، وأشهر مراكز الوثنية السريانية مدينة «حران» - في جنوبي الرها - وقد ظلت هذه المدينة مركز الديانة الوثنية والثقافة اليونانية إلى ما بعد الإسلام ، فكانوا بعد الفتح الإسلامي يدرسون الرياضة والفلك والفلسفة على المذهب الأفلاطوني، وهم الذين تسموا - بعد ذلك - في عصر المأمون وبعده بالصابئين، وكان منهم كثيرون من المؤلفين، ومن تولوا الترجمة بعد ذلك.

وكان هؤلاء السريانيون ينقلون العلوم اليونانية بدقة وأمانة فيما لم يمس الدين كالمنطق والطبيعة والرياضة، أما الإلهيات ونحوها فكانت تُعَدَّلُ بما يتفق والمسيحية، حتى لقد حولوا أفلاطون في كتاباتهم إلى راهب شرقي! وهذه هي الطريقة التي سلكها المسلمون فيما بعد، ولم يقتصر السريانيون على الترجمة من اليونان بل ترجموا كذلك من الفهلوية، فترجموا منها تاريخ الإسكندر، فقد نقله الفرس عن اليونانية، ثم نقله السريانيون من الفهلوية، وكذلك ترجموا كليلة ودمنة إلى السريانية في القرن السادس الميلادي، وقصة السندباد في القرن الثامن[2].

وقد عني الباحثون في اليونانيات والساميات منذ زمن بعيد بالكشف عن العصر الذي انتقلت فيه العلوم اليونانية إلى العرب ، وهو عصر غامض وممتع معًا، ثم إنهم قد قدروا الدور الخطير الذي لعبه السريان وكتبهم الآرامية المترجمة إبان هذه الحركة، فمنذ حوالي خمسين سنة قام (اشتيتسنيدر) في دراساته العديدة و (لوكلير) في كتابه عن تاريخ الطب عند العرب، بجمع كل ما عرفه في هذا الباب في ذلك الحين،

(١) أحمد أمين، فجر الإسلام، ص١٣٠.

(٢) المرجع السابق ، ص ١٣١ .

ومن بعد ذلك عرض (بومشترك) و(أوليري) في إيجاز انتقال الفلسفة، و(براون) انتقال الطب إلى العرب، وكتب (كارادي فو) و(جراف) و(فرلاني) وآخرون غيرهم رسائل قيمة صغيرة عنيت أكثر ما عنيت بالكلام عن بداية الدراسات الفلسفية لدى العرب[1].

ومن المؤكد أن مدرسة الإسكندرية كانت لا تزال قائمة وقت أن فتح العرب مصر فكانت - تبعًا لهذا - المدرسة اليونانية البحتة الوحيدة في البلاد التي فتحها المسلمون في دفعتهم الأولى. ومن المحتمل أنها لابد أن تكون قد قامت بدورها في نقل العلوم إلى العرب، غير أن الدليل على طريقة الانتقال المباشر أعوز الباحثين حتى اليوم، أو بعبارة أصح لم يسوقوه في وضوح وجلاء؛ ذلك لأن معرفتنا بحالة الحياة العقلية في الإسكندرية في القرن الخامس الميلادي ضئيلة تافهة على العموم، وأوراق البردي التي عثر عليها في عشرات السنين الأخيرة لم تأت بشيء في هذا الصدد بعد أن أمَّلَ المرء من وراء استغلالها الشيء الكثير، فقد كشف لنا بطريقة لم تكن منتظرة مطلقًا عن التاريخ السياسي والاقتصادي والقانوني لمصر في العصر الهيلليني المتأخر وأوائل الإسلام، لكن التاريخ العقلي لهذه الفترة ظل على غموضه المطبق الذي كان عليه من قبل. وكل ما هنالك بضع وثائق في مجموعة «كتب الآباء الشرقيين» وما يشبهها، تعطينا بعض إشارات إلى وجود أكاديميات ومدارس بالإسكندرية في القرن السادس الميلادي وإلى الحياة الدراسية الثقافية هناك[2].

وقبيل الفتح الإسلامي أصاب الدراسات العلمية في الإسكندرية بعض الانتعاش حيث وَجَدَ تُراثُ الإغريق الطبي من يرعاه مثل (آيتيوس) الأميدي الذي نبغ سنة ٥٥٠م، وبولس الأجنيطي الذي نبغ سنة ٦٢٥م وأدرك فتح العرب لمصر سنة ٦٤١م، وظهرت مبادئ جديدة لتدريس الطب مستندة إلى آراء جالينوس الرئيسية، واشتهر في العلوم أناس آخرون أيضًا مثل يحيى النحوي واصطفن الإسكندراني فيلسوف بلاط هرقل[3].

---

(١) ماكس مايرهوف: من الإسكندرية إلى بغداد، بحث في تاريخ التعليم الفلسفي والطبي عند العرب في: عبدالرحمن بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٥م، ص٣٧.

(٢) المرجع السابق، ص٣٨.

(٣) لطف الله قاري: نشأة العلوم الطبيعية عند المسلمين في العصر الأموي، ص٣٣.

وقد تأثرت الدراسات العلمية في العصر الأموي بعلماء من هذه المدرسة مثل أهرن وأدفر، وفي عهد عمر بن عبدالعزيز انتقلت المدرسة إلى إنطاكية .

وإذا كان مايرهوف يرى أن سبب الانتقال من الإسكندرية إلى إنطاكية هو قرب هذه المدينة من الروم ، وبالتالي قربها من المخطوطات، إلا أن هذا الرأي يؤخذ بتحفظ؛ وذلك أن رهبان الإسكندرية - وهم أهل التعليم في مدرستها - لم يكونوا مبهورين بمخطوطات اليونان كما حصل للعرب في العصر العباسي، بل كانت عندهم هذه الكتب وشروحها وكتب غيرها. ولو كان السبب هو الاقتراب من الروم بسبب المخطوطات لانتقلت المدرسة من زمن بعيد قبل الفتح الإسلامي ، وإنما السبب هو أن إنطاكية مركز ديني لم يسكنه العرب وظل نصرانيًّا بالكامل، فقد كان هرقل آخر إمبراطور روجي قبل الفتح الإسلامي يسكن هذه المدينة، وحين فتحها العرب أبقوها دون أن يحاولوا السكن فيها ؛ لأنها لم تكن ذات موقع استراتيجي علي الجبهة ولا ذات حساسية وأهمية مثل دمشق والإسكندرية ، وقد كان الرهبان يبحثون عن مكان لا يزعجهم فيه الولاة المسلمون ؛ لأن التسامح المعروف عن الإسلام لم يطبق تمامًا في عهد الأمويين، على الرغم من أن شروط الفتح الإسلامي السماح ببقاء بذور الحضارات السابقة عند طوائف كبيرة من الأهالي الذين واصلوا التمتع بعاداتهم وقوانينهم ولغاتهم، على شريطة أن يعطوا بانتظام قيم الجزية المفروضة على من لا يدخل في جماعة المسلمين[2] .

ولم تتوثق أواصر العلاقات المتبادلة بين الفاتحين وأهل البلاد المفتوحة إلا في ظل العباسيين الأول، كما أنه في نفس الوقت الذي أتيحت فيه حرية واسعة للأقطار ، كانت هناك حماية رسمية تشجع هذه العلاقات أيضًا . وهكذا وجدت الترجمات القديمة من اليونانية إلى السريانية تراجع وتصحح من جديد، حتى بأمر أولي الشأن أنفسهم، كما وجدت الترجمات الجديدة من السريانية إلى العربية تكمل حركة نقل العلم الغربي إلى الإسلام[3] .

(١) المرجع السابق٤ ، ص٣٤.

(٢) رضا كحالة : العلوم البحتة في العصور الإسلامية ، مطبعة الترقي ، دمشق ١٩٧٢م، ص٢.

(٣) المرجع السابق ، ص٣.

بدايات ...

وهكذا تشير لنا الدراسات التاريخية إلى أمرين لهما علاقة كبيرة بالثقافة وحركة التعريب في بواكير الحضارة الإسلامية، أولهما : كثرة الديارات التي أنشئت بعد انتشار المسيحية وبخاصة في العراق. وقد اتخذت فيها دور الكتب، وصنفت فيها المصنفات المختلفة ، وكان العلماء الذين قاموا بتصنيفها يشتغلون بالانتساخ والترجمة من الأصول القديمة أو عن الأمم التي اقتبستها منها . وقد اشتملت مؤلفاتهم على الأمور الدينية والتاريخية والكيميائية والنجوم والأدب والفلسفة، دونوها علي الورق والرق بالآرامية والسريانية والعربية. ثانيهما : كثرة المدارس التي أنشئت في هذه البلاد ولا سيما في العراق الذي كان فيه يومئذ نحو خمسين مدرسة، وقد كانت هذه المدارس عاملاً مهمًّا في نقل التراث القديم عن طريق الفرس وكذلك الإغريق(١) .

وكان لسياسة التعريب التي اتخذها الأمويون والتي بدأها عبدالملك بن مروان أثرها البالغ في نشر العربية، وشملت تعريب الدواوين ، والقراطيس ، وتعريب النقد وإصلاحه ، تناول تعريب النقد إلغاء آثار الصور والكتابات -فهلوية ويونانية- على النقود وإحلال كتابات عربية محلها، ولشكل النقود أثر في تعزيز العربية والإسلام . ولم يقتصر الأمر على ذلك، بل أعاد عبدالملك النظر في وزن النقود فجعل الدينار عشرين قيراطًا أو ٤,٢٥جم (بدل ٤,٥٠جم) ، بينما جعل وزن الدرهم الفضي ٢,٩٨جم (بدل ٣,٩٨جم). ومثل هذا الإصلاح يتطلب أن تكون للدولة قوة اقتصادية كبيرة ليثبت. وقد نجح الإصلاح الجديد ، وكان له أثره في استقلال الخلافة اقتصاديًّا وفي ارتفاع شأن النقد العربي الإسلامي ليصبح عملة دولية في التجارة في الشرق والغرب(٢).

ويهمنا في هذا المجال تعريب الدواوين المالية التي كانت تستعمل الفهلوية في المشرق واليونانية (مع القبطية) في مصر والمغرب لتحتل العربية محلها. وتعريب الدواوين يعني إغناء العربية بمصطلحات جديدة ، كما يعني دفع المثقفين من غير العرب إلى إتقان العربية للعمل في

(١) ناجي معروف : أصالة الحضارة العربية ، ص٤٣١.
(٢) عبدالعزيز الدوري : التكوين التاريخي للأمة العربية ، ص٥٦.

الدواوين ، وبالتالي دخولهم في خط التعريب. وهكذا أصبحت العربية لغة الثقافة والإدارة بصورة شاملة وللجميع في بلاد الخلافة.

وقد اختلف المؤرخون المعاصرون حول أول ترجمة تمت في العصر الأموي، فصار كل واحد منهم يدلي برأي مختلف؛ وذلك لأن الثقافة والعلوم في ذلك العصر لم تؤرخ كما يلزم ، فنجد مثلاً (نللينو) يرى أن أول كتاب ترجم إلى العربية تمت ترجمته سنة ١٢٥هـ ، أي في أواخر العهد الأموي الذي كانت مدته من سنة ٤٠ - ١٣٢هـ[١] . وبعض المؤرخين ينقل مباشرة ما رواه ابن النديم من أن أول ترجمة تمت على يد خالد بن يزيد بن معاوية حوالي سنة ٨٠هـ[٢] ، و«فيليب حتى» يرى أن أول كتاب طبي علمي بلغة الإسلام كان ترجمة ماسرجويه قبيل عهد عمر بن عبدالعزيز حوالي سنة ١٠٠هـ أو ما حولها.

ويرى لطف الله قارى أن أول ترجمة في العهد الأموي تمت على يد معاوية بن أبي سفيان الذي توفى سنة ٦٠هـ[٣] .

فقد كان معاوية مغرمًا بالاطلاع على سير الملوك وسياساتهم. وقد استقدم عبيد بن شرية الجرهمي أحد رواة اليمن، وأمر أن تدون رواياته في كتاب طبع في عصرنا . ولم يقتصر اطلاع معاوية على المصادر العربية ، وإنما ترجمت له كتب أخرى كما يدل كلام المسعودي الذي تحدث عن برنامجه الخاص كل ليلة قائلاً : «ثم يدخل فينام ثلث الليل ، ثم يقوم فيقعد، فيحضر الدفاتر فيها سير الملوك وأخبارها والحروب والمكائد، فيقرأ ذلك على غلمان له مرتبون، وقد وكلوا بحفظها وقراءتها فتمر بسمعه كل ليلة جمل من الأخبار والسير والآثار وأنواع السياسات»[٤] .

وقد رجح جرجي زيدان أن تلك الكتب كانت باللغتين اللاتينية واليونانية، وأن العلماء كانوا يفسرونها له بالعربية. ويعتقد (قاري) أن عملية قراءة الكتب باليونانية أو (اللاتينية) ، ثم ترجمتها ترجمة فورية إلى العربية عملية

(١) عن : لطف الله قاري ، ص٦٥.

(٢) ابن النديم : الفهرست ، ص٤٩٧ .

(٣) لطف الله قاري ، ص٦٦ .

(٤) المسعودي : مروج الذهب ، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٣م، جـ٣ ، ص٤١.

مملة وشاقة في نفس الوقت، وإنما الغالب هو أن الكتب قد ترجمت سلفًا إلى العربية فتقرأ له[١] .

وخالد بن يزيد بن معاوية المتوفى سنة ٨٥هـ[٢] ، الذي يشيع لدى غالبية المؤرخين القول بأنه أول من ترجم ، هو حفيد معاوية الأكبر ويسمونه الحكيم، وكان طامعًا في الخلافة بعد وفاة أخيه معاوية الثاني ، فغلبه على ذلك مروان ابن الحكم وانتقلت الخلافة من بيت أبي سفيان إلى بيت مروان ، فلما يئس خالد من الخلافة وهو ذو مطامع وذكاء ، انصرف ذهنه إلى اكتساب العلا بالعلم، وكانت صناعة الكيمياء رائجة يومئذ في مدرسة الإسكندرية، فاستقدم جماعة منهم راهب رومي اسمه مريانوس، طلب إليه أن يعلمه صناعة الكيمياء ، فلما تعلمها أمر بنقلها إلى العربية فنقلها له رجل اسمه اسطفان القديم.

وكان خالد راغبًا في علم النجوم أيضًا ، وأنفق الأموال في طلبه واستحضار آلاته، ولعلهم ترجموا له شيئًا منه لم يصلنا خبره[٣] .

لقد كانت أولى دلائل التكيف الجديد في الفكر الإسلامي هو الإنتاج المتزايد في ترجمة الكتب التي تعالج الموضوعات الفلسفية والعلمية إلى العربية، وكانت حصيلة ثمانين عامًا من بعد سقوط الأمويين امتلاك العالم الناطق بالعربية نسخًا عربية لأكثر كتب أرسطو وكبار شراح الأفلاطونية المحدثة وبعض آثار أفلاطون ، والقسم الأعظم من أعمال جالينوس ، ومؤلفات أخرى في الطب وشروحها ، وكذلك بعض الكتب اليونانية العلمية الأخرى وكتبًا هندية وفارسية عديدة[٤] .

وهكذا يتبين استفادة العرب من السريان ؛ إذ ان ما قاموا به من ترجمة آلت فائدته إلى العلم عند العرب والفرس. والذين اشتغلوا بنقل كتب اليونان إلى العربية فيما بين القرنين الثامن والعاشر الميلادي، يكادون يكونون جميعًا من السريان ، ونقلوا ما نقلوه (العرب) إما عن التراجم السريانية أو عن تراجم أصلحوها هم ، أو قاموا بها من جديد. وهذا الجانب المتعلق بكيفية

---

(١) لطف الله قاري ، ص٦٧.

(٢) جرجي زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ، ج١ ، ص٢٢٧.

(٣) المرجع السابق ، ص٢٢٨.

(٤) أوليري ، ص٩٣ .

انتقال التراث اليوناني للمسلمين، نعني : بداية الحركة الرسمية للنقل والترجمة من المراكز الخارجية ، قد جعل الباحثين يقررون - إلى مدة ليست ببعيدة - أن الإسلام لم يعرف الفلسفة اليونانية إلا حين بدأت تلك الحركة الرسمية في عهد المنصور العباسي ، وبلغت ذروتها أيام المأمون ، وأن اتصال الفلسفة اليونانية بالإسلام إنما تم حين استحضرت كتب الفلسفة اليونانية من الخارج (من بيزنطة مثلاً) وبخاصة أن العرب تخلصوا من مكتبة الإسكندرية ، حين أمر الخليفة عمر بن الخطاب قائده عمرو بن العاص بحرق مكتبة الإسكندرية، ولكن الأبحاث الحديثة أثبتت بصورة قاطعة أن مراكز البحث الفلسفي كانت منتشرة في العالم القديم الذي فتحه المسلمون ، وأن هذه المراكز لم يتوقف عملها العلمي . كما أثبت البحث العلمي - أيضًا - كذب قصة حرق مكتبة الإسكندرية ، وتهافت تلك القصة التي استند إليها بعض مؤرخي العرب بغير تحفظ وبدون تمحيص علمي أو تثبت تاريخي[1] .

ويمكننا أن نذكر أن الترجمة إلى العربية قد مرت بالأدوار التالية[2] :

أ- الدور الأول في خلافة الأمويين: فقد بدأ العرب - كما رأينا - في تاريخ خلافة الأمويين يأخذون بالتدريج ما عند الأمم الأخرى شفاهًا وبصورة مجملة أول الأمر ، ثم بالترجمة المنظمة التي قام بها خالد بن يزيد ، وممن عني بهذا الأمر عمر بن عبد العزيز أيضًا .

ب - الدور الثاني من خلافة المنصور سنة ١٣٦هـ (٧٥٣م) إلى نهاية خلافة الأمين سنة ١٩٨هـ (٨١٨م) ، ويتميز هذا الدور بترجمة العلوم العلمية كالطب والفلك في عهد الرشيد ترجمة منظمة على أيدي علماء من العرب والفرس والسريان والهنود. أما في عهد الأمين فيظهر أن الخلاف بينه وبين أخيه المأمون والحروب التي دارت بينهما ومقتل الأمين وافتتاح جيوش المأمون لبغداد قد أثر ذلك كله في حركة الترجمة.

جـ - الدور الثالث من سنة ١٩٨هـ (٨٢٣م) إلى سنة ٣٠٠هـ (٩١٢م) ويتميز بترجمة الرياضيات ، والفلسفة ، والمنطق ، والقيام بالتأليف والتعليق

(١) عصام الدين محمد علي : بواكير الثقافة الإسلامية وحركة النقل والترجمة ، منشأة المعارف ، الإسكندرية، ١٩٨٦م، ص٢٨.
(٢) ناجي معروف ، ص٤٣٢.

والتلخيص.

د - الدور الرابع بعد سنة ٣٠٠هـ (٩١٢م) ويتميز بترجمة الكتب في مختلف العلوم حتى في الآداب التي نقلت في الغالب من أدب الفرس لقيام بعض رجالهم وبخاصة الشعوبية والزنادقة منهم بمباراة العرب ومنافستهم، وبنشر أمجادهم وآدابهم التي قضى عليها الإسلام، مثل تاريخ ملوك الفرس، وآيين نامه (أي نظم الفرس وتقاليدهم وأعرافهم) وكتاب أفستا وكتاب مزدك، وهزار فسانه ... إلخ[1].

مراكز التعريب:

يقتضينا الحديث عن أهم المراكز الثقافية التي كان لها دورها في التعريب في الحضارة الإسلامية أن نبدأ المسألة بالإشارة إلى عدد من المراكز البارزة في المنطقة العربية وما جاورها مما كان يقع في بلاد الفرس:

- الإسكندرية: يقسم مؤرخو هذه المدرسة تاريخها إلى عصرين:

الأول، من قيام دولة البطالمة إلى غلبة الرومان (أي من سنة ٣٠٦ ق.م - ٣٠م)، وقد عدت الإسكندرية في هذا العصر في مقدمة بلاد العالم في الآداب والعلوم.

والثاني، من سنة ٣٠م - ٦٤٢م، وهي سنة فتح العرب للإسكندرية، ويمتاز هذا العصر بالمذهب الفلسفي الأفلاطوني الحديث، وكانت المدرسة في عصريها متصلة بالعالم الذي حولها تمده بنورها[2].

وعلى العموم عنيت مدرسة الإسكندرية بالبحوث التي فيها الدقة والتحديد، كالبحوث الرياضية، والطبيعية، بدلاً من ميتافيزيقا الأفلاطونية الحديثة. ومع إهمالها الميتافيزيقا نوعًا ما، أهملت أيضًا الفكرة الدينية القديمة وهي فكرة تعدد الآلهة في الديانات الشعبية الوثنية، وبإهمالها الأمرين استطاعت أن توجد الصلة بين الأفلاطونية الحديثة أو على التحديد ما بقي منها من جهة، والمسيحية من جهة أخرى، وبالتدريج وبمرور الزمن على إهمال بحث ما بعد الطبيعة تحولت مدرسة الإسكندرية الفلسفية هذه إلى معهد للتثقيف في فلسفة الطبيعة والرياضة فقط[3].

وإذا كان بعض الباحثين يرون أنه

(١) المرجع السابق، ص٤٣٣

(٢) أحمد أمين، ضحى الإسلام، جـ١، ص٢٧٣.

(٣) البهي: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٧م، ص١٩٤.

من الصعب ، بل قد يكون من غير الممكن أن نفترض وجود مدرسة فلسفية عامة في العهد السابق على فتح العرب لمصر ؛ لأن التعصب الديني منذ ذلك الحين قد اشتدت وطأته فجعل الحياة صعبة بالنسبة للمعلمين والطلاب الوثنيين ، حيث يجيء هذا الرأي تأييدًا لآخر يذهب إلى أنه من الصعب افتراض وجود مكتبة كبيرة عامة حقًّا في الإسكندرية بعد نهاية القرن الرابع الميلادي ، نقول : على الرغم من هذا فمن الممكن القول بأن الإسكندرية شهدت استمرارًا في عدد من المدارس والمكتبات الخاصة[1] .

ومع ذلك فيجب الاعتراف بأن الأخبار التاريخية الخاصة بعصر ما قبل الإسلام لا تحدثنا عن مدرسة الإسكندرية في عصرها المتأخر ، بيد أن نشاطها الإيجابي يظهر في تكوين تلاميذ مشهورين ، فإلى جانب فلاسفة مثل (اصطفن الإسكندراني) - فيلسوف بلاط الإمبراطور هرقل، وأشهر المعلمين في الإسكندرية، تخرج في مدرسة الإسكندرية - الفيلسوف النصراني يوحنا الأفامي، والطبيب الفيلسوف سرجيوس الرأس عيني ، والطبيب إيتيوس aetios الآمدي . وفي أوائل القرن السابع الميلادي كان هناك من الأطباء بولس الأجانيطي وأهرن، وكان لكتب هؤلاء تأثير خطير في دراسات العرب الأولى[2].

ويرجح (ليكليرك) في كتابه (تاريخ الطب العربي) أن عملية استيعاب العلم اليوناني بدأت عند فتح العرب مصر ، وهو يحدد دورًا مُهِمًّا في هذه العملية لشخص يسمى يحيى النحوي كانت له حظوة كبرى عند عمرو بن العاص ، ويقول : إنه هو يحيى فيلوبونس شارح أرسطو[3] ، ويحيى النحوي ، هو الذي نجد أوفى ما كتب عنه لدى القفطي[4]، لكن هناك جدلاً حول زمن هذا الشخص .

وقد اتصل المسلمون بمدرسة الإسكندرية في العهد الأموي ، فنرى

(١) هوف في (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) ، ص ٤١ .

(٢) المرجع السابق ، ص٤٣.

(٣) وارد. ج.براون : الطب العربي ، ترجمة أحمد شوقي حسن ، الإدارة العامة للثقافة بوزارة التعليم العالي ، القاهرة ، ١٩٦٦م، ص٣٤.

(٤) إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، دار الآثار للطباعة والنشر ، بيروت ، د.ت، ص٢٣٢ .

خـــــالد بن يزيد بن معاويـة يترجم (اصطفن) لـه بعض الكتب ، ويلقبـــه القفطي (اصطفن الإسكندراني) ، ونرى ابـن أبجر - وهـو طبيـب سـكندري - يُسْـلِمُ علـى يـد عمـر بـن عبـد العزيز ويصحبه ، ويستطبه عمر ، ويعتمد عليه في صناعة الطب .

وفي العصر العباسي نرى ذكرًا لبعض تلاميذ المدرسة الإسكندرانية، فابن أبي أصيبعة يروي أن «بليطيان» كـان طبيبًا نصرانيًّا مشـهورًا بديار مصر ، وكـان بطريركًـا علـى الإســكندرية في أيـام المنصور، فلما ولي الرشـيد مرضت لـه جارية مصرية ، فطلب لها طبيبًا مصريًّا؛ لأنـه أبصر بعلاجها ، فأُرْسِـلَ لـه «بليطيان» ، وبعده كان سعيد بن توفيل طبيب أحمد بن طولون ... وهكذا[١] .

- **جنديســابور** : مدينـــة في خوزسـتان، أنشـأها سـابور الأول ، وأسـكنها سـبي الـروم، واشـتهرت بمدرستها الطبيـة التي أنشـأها كسـرى الأول ؛ حيث كـانت تدرس فيهـا علوم اليونـان المتأخرين باللغة الآرامية ، وقد بقيت هـذه المدرســـة حتى العهـد العباســي[٢] ، وتدين جنديســابور بشــهرتها في معظمهـا إلى أهميتهـا من حيث هي مركز ثقـافي لـه أثره في نهضة النشـاط العلمـي والعقلي في الإسـلام ، وقد زاد في هذه الشـهرة ارتباطها الوثيق بفـرع دنيوي من فروع العلم هو الطب، وكونهـا أبـرز ممثلي الطب الإغريقي ، وكـان ثمة مدرسـة طبية في جنديسابور مرتبطـة - فيما يرجـح - أوثق الارتباط بالمستشـفى الذي أنشـأه كسـرى فيها، ويظهـر أن الأثر المنتظـم لجنديسـابور في الطب العربـي قـد بـدأ في عهد هـارون الرشـيد ، حـين أخذ أطبـاء جنديسابور يقيمون في بغداد. والقريب إلى الاحتمال أن التعليـم الطبي في جنديســابور كـان علـى غـرار التعليـم في الإســكندرية وإنطاكيـة ، ولكنـه أصبح أكثر تخصصًا وكفايـة في هذا الوطن الفارسـي-الجديد، وإذا صرفنا النظر عن أثر جنديسابور من حيث هي مركـز طبي، فإنـا نستطيع أن نعدهـا بصفة أعم مكانًا انتقل منه التراث النسـطوري للمعرفـة الإغريقيـة في الرها ونصيبين إلى بغداد[٣] .

ويؤكد براون أن مدرسة جنديسابور

---

(١) أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، ج١ ، ص٢٧٦.

(٢) دائرة المعارف الإسلامية ، طبعة الشعب ، القاهرة ، م١٢، ص٣٥٩.

(٣) المرجع السابق ، ص٣٦٠ .

كانت عند مولد النبي صلى الله عليه وسلم في أوج عظمتها ، فهناك التقت العلوم اليونانية والشرقية ، أما العلوم اليونانية فنقل جزء منها مباشرة عن طريق العلماء اليونانيين ، ولكن نقل معظمها يرجع إلى السوريين ذوي الجلد القادرين على الاستيعاب، والذين عوضوا ما ينقصهم بالكد والمثابرة . وكان سرجيوس رأس العين الذي ازدهر قبل ذلك التاريخ بقليل أحد هؤلاء الذين ترجموا أبوقراط وجالينوس إلى السريانية، ولم يبق الكثير من هذه الترجمات الطبية السريانية الوسيطة، التي نقل منها الكثير إن لم يكن معظم الترجمات العربية في القرنين الثامن والتاسع[1] .

ولكن الترجمة الفرنسية للترجمة السريانية لأقوال أبوقراط المأثورة التي حررها وطبعها م.هـ. بونيون M.H.Pognon ، وكذلك كتاب الطب السرياني للدكتور (بدج) W. Budge يساعدنا على تكوين فكرة عن نوع هذه الترجمات وقيمتها ، ولا شك أن آسيا مدينة بالكثير للسوريين ، أيًّا كانت نقائصهم ، وهي مدينة للنسطوريين بصفة خاصة[2] .

– **حران** : مدينة قديمة جدًّا في أرض الجزيرة قرب منابع نهر البليخ بين الرها ورأس عين ، وقد عرفها اليونان باسم كرّان ، والرومان باسم كارباي، وبعض آباء الكنيسة باسم هيلينوبوليس (أي المدينة الوثنية) ، أما المسلمون فقد سموها (حران) وتتبع حران الآن تركيا[3] ، ويذكر ابن أبي أصيبعة أن الخليفة الأموي عمر بن عبدالعزيز نقل مدرسة للطب من الإسكندرية إلى حران . وكان لحران شأن مهم في الميدان الثقافي في العصر العباسي الأول ؛ ذلك أنها كانت موئل مدرسة من أهم مدارس النقلة[4] .

وسوف نشير فيما بعد إلى أهم المترجمين إلى العربية ممن كانوا في حران.

– **إنطاكية** : كانت إنطاكية بمثابة حلقة الاتصال بين العالم القديم والعالم الحديث ، لذلك كانت مركز التقاء الحضارتين : الإغريقية ، والشرقية ، وإنها كانت تزخر بالإغريق المستشرقين،

(١) براون : الطب العربي ، ص٣٨ .
(٢) المرجع السابق : ص٣٩ .
(٣) دائرة المعارف الإسلامية م١٤ ، ص٥٦ .
(٤) المرجع السابق ، ص٥٧ .

والشرقيين المتأغرقين من جميع الطبقات، وعلى مختلف درجات التعليم ، فقد أصبحت تشتمل على المذاهب الدينية التي زخرت بها المنطقة، سواء أكانت إغريقية أم غير إغريقية . كذلك شهدت التغيرات التي عرفت بها الحقبة الأخيرة من العصر الهيلليني حينما كانت المذاهب الدينية والفلسفية القديمة آخذة في التحول إلى معتقدات فردية تبعًا لانصراف الناس إلى التماس العزاء الديني عن مشاكلهم ومطامعهم الشخصية[(١)] .

وقد نقل عن الفارابي قوله[(٢)]:«انتقل التعليم (بعد ظهور الإسلام) من الإسكندرية إلى إنطاكية ، وبقي بها زمنًا طويلاً، إلى أن بقي معلم واحد ، فتعلم منه رجلان ، وخرجا ومعهما الكتب ، فكان أحدهما من أهل حران، والآخر من أهل مرو ، فأما الذي من أهل مرو ، فتعلم منه رجلان : أحدهما إبراهيم المروزي ، والآخر يوحنا بن حيلان، وتعلم من الحراني إسرائيل الأسقف وقويري. وسارا إلى بغداد فتشاغل إسرائيل (في الأصل إبراهيم) بالدين ، وأخذ قويري في التعليم . أما يوحنا بن حيلان فإنه تشاغل أيضًا بدينه، وانحدر إبراهيم المروزي إلى بغداد فأقام بها ...».

ويشير مايرهوف إلى أنه لا يفهم لماذا أصبحت إنطاكية الموطن الجديد للمدرسة. نعم كانت هذه المدينة مركزاً للثقافة العلمية اليونانية، إلا أنها عانت الكثير من الأحداث في القرون الأخيرة قبل أن يفتحها العرب (سنة ١٧هـ = ٦٣٨م) ؛ فقد خربها غزو الفرس وخربتها الزلازل ؛ ونظرًا لوقوعها على الحدود القلقة بين الإمبراطورية البيزنطية والإمبراطورية العربية ، بقيت في العصر الإسلامي موضع نزاع مستمر بين العرب واليونانيين . ومع هذا فيرى مايرهوف أنه من الممكن أن تكون قد اختيرت لأن هذا الموقع نفسه قد جعل من السهل إحضار المخطوطات اليونانية من آسيا الصغرى ؛ لأن حركة التبادل كانت نشيطة دائمًا على الحدود في الفترات الخالية من الحروب، وكان القوم يجدّون في البحث عن أمثال هذه المخطوطات ، وذلك من أجل إيجاد مكتبة أو من أجل إكمال المكتبات

(١) محمد إبراهيم الفيومي ، في الفكر الديني الجاهلي ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٣م، ص٤٧.
(٢) ماير هوف ، في (التراث اليوناني ..) ، ص٦١.

القائمة من قبل . ومن المؤكد أن العناية في المدرسة الحديثة اتجهت إلى الترجمة إلى السريانية[1] .

– **مدرسة نصيبين** : في مدينة نصيبين الواقعة بين حدود دولتي الروم والفرس نشأت مدرسة دينية أنشأها الأسقف يعقوب كبير النصارى في ذلك الوقت (سنة ٣٢٠م)، فكانت في مبدأ أمرها تدرس الفلسفة الإغريقية بين النصارى الذين يتكلمون بالسريانية، فكانت الكتب الإغريقية تترجم في تلك المدرسة[2] .

وقد عين يعقوب لتلك المدرسة مديراً اسمه إبراهيم من شيوخ الكنيسة ، وعمل إبراهيم بإخلاص في سبيل رفع مستوى المدرسة ، واكتسب شهرة عظيمة ، وظل فترة تقارب ستين عامًا يرأس هذه المدرسة ، إلى أن كانت سنة ٣٦٣م حين سلم الروم هذه المدينة إلى الفرس بموجب معاهدة صلح ، ففر النصارى اليعاقبة إلى الروم ؛ لأن إبراهيم كان من أبطال الدفاع عن المدينة ، فلجأ إلى الرها حيث أسس مدرسة يعقوبية سنة ٣٧٣م .

وقد امتد نفوذ هذه المدرسة من شواطئ المتوسط إلى داخل البلاد ، وكان لها في هذه الفترة كثير من الأديرة في الداخل كانت معتادة على استعمال السريانية دون الإغريقية؛ ولذلك كان التدريس في نصيبين يجري بالسريانية بسبب أولئك الذين كانوا يقطنون الأديرة . وهكذا بدأت ترجمة الكتب اللاهوتية التي كانت تدرس في إنطاكية إلى السريانية ، هذا فضلاً عما أشرنا إليه من تدريس الإغريقية كي يتسنى للنصارى الناطقين بالسريانية أن يطلعوا عن كثب على حياة الكنيسة بإسهاب[3] .

– **الرها** : تعتبر هذه المدرسة المسيحية بعثًا لمدرسة نصيبين ، وفي أول أمرها كانت جماعة ليست لها صفة رسمية، وكذلك ليست لها سند قانوني أو رسمي مثل مدرستي نصيبين وإنطاكية[4] إلا أن الإمبراطور زينو أغلقها عام ٤٣٩م بسبب طابعها النسطوري القوي ، فقاد برصوما –

(١) المرجع السابق ، ص٦٩ .
(٢) لطف الله قاري ، ص٣٨ .
(٣) أوليري ، ص٢٨ .
(٤) الفيومي : في الفكر الديني الجاهلي ، ص٥٤ .

أحد تلاميذ إيباس Ibas (المتوفى سنة ٤٥٧م) ، والذي كان أحد كبار الأساتذة البارزين في الرها - أعضاء المدرسة المطرودين ، واجتازوا الحدود الفارسية. واستطاع برصوما أن يقنع الملك الفارسي فيروز بأن الكنيسة الأرثوذكسية - أو بكلمة أخرى : الرسمية ، موالية لليونان ، وأن النساطرة بعيدون عن الإمبراطورية البيزنطية بسبب المعاملة القاسية التي تلقوها فيها ، فاستقبلوا استقبالاً حارًّا نتيجة لهذا الفهم، وبقوا موالين للدولة الفارسية أثناء الحروب التي تلت مع الإمبراطورية البيزنطية ولقد أعاد النساطرة فتح المدرسة في نصيبين ، فأصبحت هذه بؤرة النشاط النسطوري الذي جاء بوجه شرقي للمسيحية ، وانتشرت البعثات النسطورية بالتدريج في أواسط آسيا والجزيرة العربية[١] .

ومن الملاحظ أن معظم هذه المدارس كانت ذات طابع ديني ، وكانت القضية المسيطرة عليها هي قضية طبيعة المسيح ، والرأي حول طبيعة المسيح لم يكن واحدًا ، وكان رؤساؤها أساقفة مسيحيين ، منشقين بعضهم على بعض، فحملت هذه المدارس طابع الانشقاق .

وغني عن البيان تبيان الجهد الذي بذلته الجماعة الناطقة بالسريانية في دراسة المنطق والميتافيزيقا الأرسطوطوليسيين والاهتمام الذي أعاروه للدراسات الطبية والعلمية ، وليست هذه صورة مشرفة أو عبقرية للنشاط الثقافي ؛ ذلك أن القسم الأكبر من هذا النشاط كان عبارة عن نقل النصوص التي وصلت إليهم وإعداد ترجمات جديدة لها ، وتعليقات عليها ، ورسائل توضيحية لأغراضها ، ولكن هذا أدى مهمة خطيرة ، ولم يغير الفتح الإسلامي شيئًا في مجرى هذه الدراسات ، فالأمويون لم يتدخلوا في شئون هذه المدارس ، كما أن الطلاب السريان مضوا في طرقهم الخاصة يعيشون حياة بعيدة تمامًا عن حياة حكامهم العرب[٢].

المترجمون إلى العربية :

من أوائل من ترجم إلى العربية (ماسرجيس) الذي ترجم كتابًا لأهرن الطبيب من السريانية[٣] وهو كناش (أي

(١) أوليري ، ص٣٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص٤٧ .

(٣) الفهرست لابن النديم ، ص٤١٣.

مجموعة مقالات مختلفة) في الطب ، وكان عدد مقالاته ثلاثين ، وزاد عليها ماسرجيس مقالتين. وكان أهرن من الأطباء الذين عاشوا في عهد هرقل (٦١٠ - ٦٤١م) وفي صدر الإسلام ، ووضع كتابه باليونانية ، ثم نقله إلى السريانية[١] ، وكان ذلك في أوائل عهد الدولة الأموية ، وظلت ترجمة الكتاب محفوظة في خزانة القصر لدى بني أمية حتى تولى عمر بن عبدالعزيز فنشره بين الناس[٢] ، ويبدو أن هناك شخصين أحدهما (ماسرجيس) والآخر (ماسرجويه) الذي عاش في العصر العباسي وكان مشهوراً في زمانه ، وكان أستاذًا للرازي ومن أجل هذا نجد بعض الاضطراب في روايات عن ماسرجيس أو ماسرجويه[٣] .

كذلك ترتبط أولى آثار الترجمة بعبدالله بن المقفع ، أحد الموالي الفرس وكان زرادشتيًّا في الأصل ، غير أنه أعلن إسلامه أمام عيسى بن علي عم السفاح والمنصور، وأصبح كاتبًا له ، وقد قتل بأمر الخليفة المنصور سنة ١٤٢ أو ١٤٣هـ[٤] . وعلى الرغم من أن ابن المقفع كان متقيدًا بالإسلام ، إلا أنه كان يعتبر بشكل عام (زنديقًا) ، اسمه الأصلي «روزبه بن داذويه».

كان واسع الاطلاع ، مضطلع باللسانين العربي والفارسي ، نقل خير ما رأى باللغة الفهلوية إلى اللسان العربي، وهو غزير المعاني إذا كتب ، يمعن في اختيار المعنى ، ثم يمعن في اختيار اللفظ له .

ومن أشهر المترجمين إلى العربية حنين ابن إسحاق العبادي ، المتوفى سنة ٢٦٤هـ (٨٧٣م) أو في (٨٧٧) على رواية أخرى . وهو عربي من أهل الحيرة، وكان أبوه نسطوريًّا ، وقد درس على يحيى بن ماسويه في جنديسابور وأصبح صيدليًّا عنده، وتعلم اللغة الإغريقية واستقر في البصرة وتعلم العربية فيها ثم توجه إلى بغداد ، ورعاه أبناء موسى بن شاكر الثلاثة : محمد وأحمد والحسن ، وهم من رعاة الحركة العلمية ببغداد ، وقدموه إلى الخليفة المأمون . ولما كان المأمون يهتم ببيت

(١) لطف الله قاري ، ص٧٠ .
(٢) المرجع السابق ، ٧١ .
(٣) المرجع السابق ، ص٧٥ .
(٤) أوليري ، ص٩٤ .

الحكمة ببغداد ويعنى بترجمة كتب الإغريق إلى العربية فقد جعل حنين بن إسحاق على رأس هذا المعهد ، وكان المأمون يعطيه من الذهب زنة ما ينقله من الكتب إلى العربية مثلاً بمثل وكانت الترجمة بالعربية والسريانية . وتمكن حنين من أن يأتي بأصدقائه الأطباء في مدرسة جنديسابور إلى بغداد وعنوا بدراسة العربية ، وكانت الترجمات تتم من مخطوطات إغريقية استحضر وكلاء الخليفة أكثرها من الإمبراطورية الرومانية بعد أن أنفقوا الأموال الطائلة لشرائها ، وجعل له المتوكل كُتَّابًا متميزين عالمين بالترجمة ، كانوا يترجمون ويتصفح ما ترجموا ، وكان عالمًا بالعربية والسريانية والفارسية[1] .

والذي لاشك فيه أن الأتباع الذين عملوا مع حنين بن اسحاق في (بيت الحكمة) شكلوا مدرسة ذات طابع مميز. والمدرسة هنا نشأت داخل العمل الذي ترأسه حنين والذي انبثق عن الدولة أصلاً ، وربما جاءت الإشارات التى أوردتها الكتابات المختلفة لتؤكد أن قوام التلاميذ الذين التفوا حول الأستاذ وعملوا معه يتزواح عددهم بين التسعين والمائة . ويمكننا أن نحصل من بين الكتابات المختلفة والمتناثرة هنا وهناك على قائمة غير كاملة بعدد هؤلاء التلاميذ ، لكن الذي لا يدانيه شك أن كتب التراث حفظت لنا أسماء بعض هؤلاء الأعلام ، وأشارت إلى أعمالهم ، بل لدينا في كثير من الحالات مخطوطات ومؤلفات ترجمها ودَوَّنَهَا هؤلاء الأتباع[2] .

وبرز في الترجمة كذلك ابنه (إسحاق ابن حنين) المتوفي سنة ٢٩٨هـ ، نقل من الكتب المهمة مثلما فعل أبوه ، واشتغل بالفلسفة والطب . قال عنه ابن النديم : « أبو يعقوب إسحاق بن حنين ، يجاري أباه في الفضل وصحة النقل من اللغة اليونانية والسريانية إلى العربية ، وكان فصيحًا بالعربية ، يزيد عن أبيه في ذلك، وخدم من خدم أبوه من الخلفاء والرؤساء»[3] .

أما ابن أبي أصيبعة فكتب عنه يقول[4] : إنه «كان يلحق أبيه في النقل

(١) ناجي معروف : أصالة الحضارة العربية ، ص٤٣٧.

(٢) ماهر عبد القادر محمد : حنين بن إسحاق، العصر الذهبي للترجمة، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٧م، ص١٤٨.

(٣) الفهرست لابن النديم، ص٤١٥ .

(٤) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء، ج٢، ص١٦٥ .

وفي معرفته باللغات ، وفصاحته فيها ، إلا أن نقله للكتب الطبية قليل جدًّا بالنسبة إلى ما يوجد من كثرة نقله من كتب أرسطوطاليس في الحكمة وشروحها إلى لغة العرب» .

وبرز في مدرسة حنين بن إسحاق، ابن اخته حبيش الذي أعد ترجمات عربية لكتب إقليدس ، ولأجزاء عدة مما ألفه جالينوس وأبقراط وأرشميدس وأبولونيوس وغيرهم ، كما نقل إلى العربية (القوانين) و(الجمهورية) وطيماوس لأفلاطون ، والطبيعة والمقولات والأخلاق الكبير لأرسطو وشروح ثامسطيوس على الكتاب الثلاثين من الميتافيزيقا ، كما عمل ترجمة عربية للتوراة ... إلى غير ذلك من مترجمات[1] .

أما النقلة من السريان ، فأولهم جورجيس بن جبرائيل ، كانت له خبرة بصناعة الطب ، ومعرفة المداواة وأنواع العلاج ، وخدم بصناعة الطب عند المنصور ، وكان حظيًّا عنده ، رفيع المنزلة ، ونال من جهته أموالاً جزيلة ، وقد نقل للمنصور كتبًا كثيرة من كتب اليونانيين إلى العربية[2]، وكانت وفاته سنة ١٥٢ هـ .

وهناك ابنه بختيشوع، ومعنى بختيشوع: عبد المسيح ؛ لأنه في اللغة السريانية البخت : العبد ، ويشوع : عيسى عليه السلام ، وكان بختيشوع يلحق بأبيه في معرفته بصناعة الطب ومزاولته لأعماله، وخدم هارون الرشيد وتميز في أيامه[3] .

وخلفه ابنه جبريل ، وكان أيضًا حظيًّا عند الخلفاء ونال جوائزهم وعطاياهم ، ثم جاء ابنه بختيشوع بن جبريل ، وقد بلغ من عظم المنزلة والحال وكثرة المال ما لم يبلغه أحد من أطباء عصره ، ومنهم جبريل بن عبد الله بن بختيشوع خدم المقتدر العباسي ، وخلفه عبيد الله بن جبريل .

فهؤلاء الستة من آل بختيشوع ، كلهم من مهرة الأطباء ، ولم يعن بالترجمة منهم إلا جورجيس الأول[4] .

وكان قسطا بن لوقا البعلبكي ، من نصارى الشام ، وكان طبيبًا حاذقًا

(١) أولبري ، ص ١٠٠ .
(٢) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ، ج٢ ، ص ٣٧ .
(٣) المرجع السابق، ص ٤١ .
(٤) جرجي زيدان : التمدن الإسلامي ، ج٣ ، ص ١٦٢ .

وفيلسوفًا نبيلاً ، رحل إلى بلاد الروم في طلب العلم ، وكان عالـمًا باللغات اليونانية والسريانية والعربية ونقل كتبًا كثيرة من اليونانية إلى العربية ، وكان جيد النقل وأصلح نقولاً كثيرة وألف رسائل عديدة في الطب وكان جيد العبارة جيد القريحة[1] .

- وهناك آل ثابت ، وأولهم ثابت بن قرة الحراني ، وكان من الصابئة المقيمين في حران ، وكان صيرفيًّا ثم تعلم الطب والفلسفة والنجوم ، وكان مع ذلك يعرف اللغة السريانية جيدًا ، وكان جيد النقل إلى العربية ، وله تصانيف كثيرة في الرياضيات والطب والمنطق ، وله في السريانية كتاب في مذهب الصابئة ، وكان في خدمة المعتضد العباسي ، وبلغ عنده أجلّ المراتب ، يليه ابنه سنان بن ثابت ، وكان مقدمًا عند القاهر بالله ، وله تصانيف كثيرة[2] .

وكان غير هؤلاء :

- يوحنا بن ماسويه المتوفى سنة ٢٤٣هـ ، وكان يترجم للرشيد والأمين والمأمون والمعتصم والواثق والمتوكل ، وقيل: إنه أرسل إلى ملك الروم لجلب المخطوطات .

- سلم : صاحب بيت الحكمة ، أرسله المأمون إلى ملك الروم لجلب المخطوطات ونقلها إلي بغداد ، وكان ينقل مع سهل بن هارون (المتوفي سنة ٢١٥ هـ) من الفارسية إلى العربية[3] .

- يوحنا بن البطريق ، أرسله المأمون إلى ملك الروم لجلب المخطوطات ، وكان ينقل من اليونانية .

- سعيد بن هارون الكاتب ، كان شريكًا لسهل بن هارون في بيت الحكمة، وكان يقوم بترجمة الفلسفة ، وكان من الفصحاء البلغاء بالعربية .

- عمر بن الفرّخان الطبرى ، كان أحد رؤساء الترجمة ، ومن المؤلفين الكبار[4] .

- أبو حسان ، صاحب بيت الحكمة، نقل المجسطي ، وقيل : إن الحجاج بن مطر نقله إلى العربية .

- أبو زكريا يحيي بن عدي بن حميد ابن زكريا المنطقي التكريتي ، عمل مترجمًا في بيت الحكمة ، وكان قد

(١) المرجع السابق ، ص ١٦٥ .
(٢) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .
(٣) ناجي معروف ، ص ٤٤٥ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٤٤٦ .

تتلمذ على أبي بشر متى بن يونس ، وكان يحيى يجيد السريانية ، وعنها نقل إلى العربية .

ـ أبو بشر متى بن يونس ، كان من مترجمي بيت الحكمة ، وقد تتلمذ عليه أبو زكريا المنطقي التكريتي .

ـ الكندي ، الفيلسوف العربي الشهير، كان يراجع ما يترجمه العاملون تحت إمرته فيصحح وينقح ترجماتهم[1].

ـ ماسرجويه ، متطبب البصرة ، وهو يهودى المذهب سرياني اللغة ، وكان ينقل من السريانية إلى العربية (العصر العباسي الأول) .

ـ آل الكرخي : أولهم شهدي الكرخي من أهل الكرخ ، وكان مرتب الحال في الترجمة ، ثم ابنه ، وكان مثل أبيه في النقل، ثم فاق أباه في آخر عمره، ولم يزل متوسطًا ، وكان ينقل من السريانية إلى العربية .

ـ الحجاج بن مطر ، كان في جملة من ترجم للمأمون ، وقد نقل كتاب المجسطي وإقليدس إلى العربية ، ثم أصلح نقله فيما بعد ثابت بن قرة الحراني .

ـ ابن ناعمة الحمصي ، هو عبدالمسيح بن عبد الله الحمصى الناعمى، كان متوسط النقل وهو إلى الجودة أميل.

ـ اصطفان بن باسيل ، كان يقارب حنين بن إسحاق في جودة النقل .

ـ موسى بن خالد ، ويعرف بالترجمان ، نقل كتبًا كثيرة من الستة عشر لجالينوس[2] .

مصادر التعريب ومجالاته:

يقول «براون»: إن اللغة العربية لم تكن عند المسلمين جميعًا – دون نظر إلى أجناسهم – لغة الوحى والدين فحسب، بل كانت لغة العلم والسياسة والتخاطب أيضًا . ولم يعن المسلمون بنقل الأدب والدراما عن اليونان إلا قليلاً . وقد تكفلت التراجم العربية في بعض الحالات بحفظ المؤلفات اليونانية التى فقدت أصولها[3] .

ثم يقول في موضع آخر: إن ما تم تعزيزه يشير إلى أن العقل العربى عقل نير إيجابي ، واللغة العربية لغة تتسنم بشدة الانفعال والقوة ، وهي غنية بالفعل بما فيها من احتمالات كامنة . وكان الغرب الأقدمون ـ كما يؤكد براون ـ

(١) المرجع السابق ، ص ٤٤٧ .

(٢) جرجي زيدان ، تاريخ التمدن الإسلامي ، ج٣ ، ص ١٦٦ .

(٣) براون : الطب العربي ، ص ٤٥.

قومًا يتصفون بحدة الذهن وقوة الملاحظة، وعندهم لكل ما يقع تحت أنظارهم من أشياء طبيعية ألفاظ مناسبة بينها فروق دقيقة . وكان عليهم ، طبعًا في كثير من الحالات ؛ لنقل كتب الطب اليونانية مثلاً إلى لغتهم - أن يقوموا باختراع مصطلحات جديدة مترجمة من اليونانية أو محاكية لها ، وغالبًا لا يتيسر فهمها إلا بالرجوع إلى الأصول اليونانية، ولكن لغتهم كانت تحتوى منذ قديم على مفردات تشريحية غزيرة إلى حدٍّ ما ، وكانوا فوق ذلك مولعين بتداولها في حياتهم العادية ، وكذلك في أشعارهم[1] .

أما العلوم التى اتجهت إليها أكثر جهود التعريب ، فهي[2] :

١- الرياضيات : كان أقليدس من علماء الإسكندرية ، وهو من الذين عنوا بدراسة الرياضيات ، وقد عرفه العرب جيدًا عن طريق التعريب ، وأخذوا عنه الرياضيات ، كما أخذوا عن أرشميدس الفيزياء ، وهو من الرياضيين أيضًا ، ويمكن أن نذكر أن كثيرًا من علماء الإسكندرية في الفلك والجغرافيا وقياس محيط الأرض وقطرها ، والنظريات الهندسية ، وينبغي أن نذكر أن بعض فلكييهم قد أخذوا كثيرًا من معلوماتهم الفكلية عن البابليين . وبعد أن عرب العرب أكثر هذه المعارف والعلوم عن الإغريق استطاعوا أن يصلحوا كثيرًا من المعلومات الفلكية عند الإغريق .

٢- الطب : فقد كانت كتب جالينوس بصفة خاصة (توفي سنة ٢٠٠ق . م) ذات أهمية في الطب الإغريقي واهتم المسلمون بتعريبها ، وكانت تدرس في مدرستي الرها وجنديسابور .

٣- الفلسفة : ينبغي أن نذكر أن العداوة بين اليهودية والمسيحية كانت سببًا لأكثر الاضطهادات التى أصابت الكنيسة إن لم تكن جميعها ، وكان من جراء اضطهاد أباطرة الرومان للمسيحيين أن هاجر كثير من هؤلاء إلى خارج الإمبراطورية الرومانية ، من ذلك هجرتهم إلى العراق ، واتخاذهم الرها مركزًا لهم . وقد هيأت الكنيسة الطريق للثقافة الإغريقية ، وانتفعت الكنيسة من التعاليم الفلسفية التى كانت سائدة في العالم الإغريقي خلال القرون الأولى من الميلاد ، وقد قادت هذه الفلسفة

(١) المرجع السابق . ص ٤٧ .
(٢) ناجي معروف : أصالة الحضارة العربية ، ص ٤٢٧ .

المناظرات التى قام بها في الكنيسة كل من آريوس ونسطور وغيرهما . وكانت هذه الكنيسة تضم الفرس والعرب والشرقيين الآخرين . وبواسطة هؤلاء المسيحيين انتقلت العلوم والفلسفة وغيرها من التراث الإغريقي إلى العرب بوجه عام . وكان الرومان قد أخذوا العلم والفلسفة عن اليونان ، وقلما زادوا فيها ، أما المسلمون فلم يكتفوا بتعريب العلم عن اليونان واستبقائه على حاله ، بل درسوه وزادوا فيه من نتاج قرائحهم وعقولهم ، وربما نقلوه من علوم الفرس والهند والكلدان[1] .

المصدر اليوناني :

أما أشهر الكتب اليونانية التى تم تعريبها فهي :

ـ كتب أفلاطون : أشار قدامى فلاسفة المسلمين إلى أن مؤلفات أفلاطون «صعبة التركيب جدًّا» ؛ لأنها جارية على سبيل المحاورة ، ينتقل فيها الحديث من موضوع إلى موضوع آخر بحيث يتعسر حصرها تحت نوع من الأنواع[2] ، ولكن إذا نظرنا إلى ما هو القصد من تلك المحاورات ، فقد يمكن ترتيبها على أربعة أقسام :

الأول : ما يختص بشروط العلم الصحيح ، وتميزه عن العلم المموه ، وتعلق علمنا بالمعاني وتعلق المعاني بعضها ببعض والارتقاء منها إلى الإله ، فهذا قسم يسوغ إطلاق اسم (الجدليات والإلهيات) عليه ، ومنه المحاورات الآتية: طاطيطوس ، قراطيلوس ، سوفسطس ، برمانيوس ـ فهذه المحاورات توجد أسماؤها في (الفهرست) لابن النديم وفي (تاريخ الحكماء) للقفطي .

والأرجح أن المسلمين لم يعلموا من مصنفات هذا النوع إلا (سوفسطس) . قال صاحب الفهرست[3] : رأيت بخط يحيى بن عدى «سوفسطس» ترجمة إسحاق بتفسير الأمقيدورس : والأمقيدورس هذا هو ولا شك الفيلسوف الأفلاطوني المعروف بأولبيودورس ، عاش في القرن السادس بعد الميلاد ، وله عدة تفاسير على عدة محاورات أفلاطونية معروفة[4] .

ـ الثاني : ما يتعلق «بالطبيعيات»

(1) المرجع السابق . ص ٤٢٨ .
(2) محمد البهي : الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ، ص ٢٤١ .
(3) ابن النديم : الفهرست ، ص ٣٤٣
(4) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ، ص ٢٤٢ .

وهي «طيماوس» وهو الكتاب المعروف عند العرب بطيماوس الطبيعي الذى يصف فيه أفلاطون العالم الطبيعي، وقد ترجمه حنين بن إسحاق، وكان موجودًا بإصلاح يحيي بن عدى بشرح فلوطرخيس.

الثالث: ما يتعلق بالأغلب بعلم النفس والأخلاق، ومنها (فيدون) في النفس وبقائها بعد الموت و «فيدزوس» في المحبة.

الرابع: ما يتعلق بالسياسة، ومنها «السياسة المدنية» ترجمة حنين بن إسحاق، وكتاب القواميس ترجمة حنين ثم ترجمة يحيي بن عدى[1].

- كتب أرسطوطاليس: كان الأورغانون المنطقي بأكمله في اليد بالعربية، وهذا بالطبع يشمل كتابي الخطابة والشعر وإيساغوجي لفرفوريوس. أما في العلوم الطبيعية فقد كان لديهم كتاب السماء والعالم وكتاب الكون والفساد وكتاب الحس والمحسوس وكتاب طبائع الحيوان[2]، وكتاب الآثار العلوية وكتاب النفس. وفي حقل العلوم العقلية والخلقية كان لديهم الميتافيزيقا والأخلاق إلى نيقوماخوس والأخلاق الكبير.

والغريب في الأمر أن كتاب السياسة لم يكن في عداد أورغانون أرسطو؛ إذ كان يحتل مكانه كتاب النواميس (القوانين) والجمهورية لأفلاطون. وبالإضافة إلى هذا نسب الطلاب العرب كتاب المعادن - الذى لا نعرف عنه شيئًا- وكتاب الحيل إلى أرسطو[3].

- وكتاب السماء والعالم، ترجمة ابن البطريق، وتوجد ترجمة له بمكتبة باريس غير حاملة اسم الناقل. والفارابي شرح هذا الكتاب، كما شرحه أبو هشام الجبائي المعتزلي الذي سماه «المتصفح». ويقول القفطي عن هذا الشرح: «إنه أبطل فيه قواعد أرسطوطاليس، وأخذه بألفاظ زعزع بها قواعده». وكان يحيى بن عدى يقول: «إن الجبائي تخيل أنه فهم أرسطوطاليس، ولم يكن عالمًا بالقواعد المنطقية ففسد الرد عليه»، ولابن الهيثم الرياضي رد على أبي هاشم فيما قاله، وآخر على يحيى النحوى فيما انتقد عليه من كتاب «السماء» هذا[4].

(١) المرجع السابق، ص ٢٤٣.
(٢) أوليري: الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ص ١٠١.
(٣) المرجع السابق، ص ١٠٢.
(٤) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ص ٢٤٦.

أما كتاب «النفس» فقد عرّبه إسحاق بن حنين . وقد ذكر اليعقوبي في تاريخه أن غرضه الإبانة عن ماهية النفس وقوامها وفصولها ، وتفصيل الحس وتعديل أنواعه ، وفضائل النفس وعاداتها ، والأمور المحمودة منها ، والأمور المذمومة منها ، فالمحمودة : المنطق والعدل والحكمة .. ولابن ماجة تعاليق علمية موجودة بمكتبة أكسفورد وبرلين ، ولابن سينا رسالة في النفس نشرت مرارًا ، ولقسطا بن لوقا البعلبكي رسالة في الفرق بين الروح والنفس . نشرها الأب شيخو في المشرق والأستاذ فابرياني في روما ، وللإمام فخر الدين الرازى كتاب في النفس والروح وكلها مؤسسة على أفكار أرسطو وأفلاطون التى عربت[1] .

ومن أبرز الشورات في هذا المجال الخاص بالأفلاطونية المحدثة هو ما سمي بـ (أثولوجيا أرسطو) الذي ظهر في العربية حوالي سنة ٢٢٦هـ ، والذى كان فى الواقع مختصرًا للكتب الثلاثة الأخيرة (٤ ـ ٦) من تاسوعات أفلاطونية ، وقد قام بترجمته ابن ناعمة الحمصي ، وانتشر هذا الكتاب انتشارًا عظيمًا ، وعرف عمومًا على أنه كتاب أصيل لأرسطو[2] . ويمكن أن يعتبر هذا تزييفًا أدبيًا ، غير أن من الممكن حقًّا أن يكون أفلوطين قد اختلط عليهم مع أفلاطون الذي يظهر اسمه في العربية (فلاطن) ويبدو أن هذا الإشكال بعينه كان سببه بعض الكتاب الآخرين ، وأن التراجمة تقبلوا الاعتقاد السائد الذي كان يعتقده جميع شراح الأفلاطونية المحدثة والمعلقون عليها ، القائل: إن تعاليم أفلاطون وأرسطو كانتا في الأساس شيئًا واحدًا ، وإن هذا الاختلاف الطفيف الظاهر يمكن حله بسهولة[3] .

ـ أما ما بلغ العرب من مصنفات الأفلاطونية الحديثة ، فمنها :

* «إيساغوجي» لفورفوريوس الصدري : ومعنى إيساغوجي المدخل ، ترجمه ابن المقفع ، ويعد مدخلاً لكتب أرسطو المنطقية ، وهو يشتمل على بحث الكليات الخمس التى تسمى في اصطلاح المنطقيين بالأصوات الخمسة أيضًا .

* في قدم العالم «لبرقلس» وقد بلغ العرب عن طريق الكتاب الذى ألفه

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٤٧ .
(٢) أوليرى ، ص ١٠٢ .
(٣) المرجع السابق ، ص ١٠٢ .

يحيى النحوى في الرد عليه . وفى كتاب «الملل والنحل» للشهرستاني تلخيص لآراء برقلس .

* كتاب «مبادئ الإلهيات» لبرقلس أيضًا . ويظن «سانتللانا» أنه كتاب «الخير المحض» المنسوب إلى أرسطوطاليس ، والذى ذكره ابن أبي أصيبعة في جملة تصانيف أرسطو[1] .

* كتاب «الرد على برقلس» ويعرف بكتاب نقض الثماني عشر مسألة «لديادوخس» ، وهو لقب برقلس ، وهو كتاب مشهور بين العرب أورده البيروني غير مرة في «تاريخ الهند» ويحكي «سانتللانا» عن موسى بن ميمون في كتابه «دلالة الحائرين» أن هذا الكتاب أثر على متكلمى المسلمين من معتزلة وأشاعرة[2] .

أما في الطب وفروعه ، فقد عربت الكتب التالية :

فمن كتب أبقراط[3] :

١- كتاب عهد أبقراط : نقله حنين إلى السريانية وحبيش وعيسى إلى العربية.

٢- كتاب الفصول : نقله حنين لمحمد بن موسى .

٣- كتاب الكسر : نقله حنين لمحمد ابن موسى .

٤- كتاب تقدمة المعرفة : نقله حنين وعيسى بن يحيي .

٥ ـ كتاب الأمراض الحادة : نقله عيسى بن يحيى .

٦- كتاب أبيذيما : نقله عيسى بن يحيى .

٧- كتاب الأخلاط : نقله عيسى ابن يحيى لأحمد بن موسى .

٨- كتاب قاطيطيون : نقله حنين لمحمد بن موسى .

٩ـ كتاب الماء والهواء : نقله حنين وحبيش .

١٠ـ كتاب طبيعة الإنسان : نقله حنين وعيسى .

وبالنسبة لكتب جالينوس :

وأشهر كتب جالينوس الكتب الستة عشر ، وهي: كتاب الفرق ، الصناعة ، كتاب النبض ، شفاء الأمراض ، المقالات الخمس ، الأسطقصات ، كتاب المزاج ، القوى الطبيعية ، العلل والأمراض ، تعرف علل الأعضاء

(١) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ، ص ٢٥٠ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٢٥٢ .
(٣) أحمد فريد رفاعي : عصر المأمون ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٢٧م ، ج١ ، ص ٣٨٣ .

الباطنة، كتاب النبض الكبير ، كتاب الحمايات ، البُحران ، أيام البحران، تدبير الأصحاء ، حيلة البرء . وقد نقلها كلها حنين بن إسحاق إلى العربية إلا كتاب العلل الباطنة، وكتاب النبض الكبير ، وكتاب تدبير الأصحاء ، وكتاب حيلة البرء ، فقد نقلها حبيش ، أما ما بقي من كتب جالينوس، فقد ترجم حبيش الأعسم[1]: التشريح الكبير - اختلاف التشريح - تشريح الحيوان الحي - تشريح الحيوان الميت - علم أبقراط بالتشريح - الحاجة إلى النبض - علوم أرسطو - تشريح الرحم - آراء أبقراط وأفلاطون - العادات - خصب البدن - المنيّ - منافع الأعضاء - تركيب الأدوية - الرياضة بالكرة الصغيرة - الرياضة بالكرة الكبيرة - الحث على تعليم الطب - قوى النفس ومزاج البدن .

وعرّب أصطفن وأصلحه حنين[2] :

حركات الصدر - علل النفس - حركة العضل - الحاجة إلى النفس - الامتلاء - المرّة والسوداء .

وعرّب حنين : علل الصوت - الحركات المجهولة - أفضل الهيئات - سوء المزاج المختلف - الأدوية المفردة - المولود لسبعة أشهر - رداءة النفس ٣ الذبول - قوى الأغذية - التدبير الملطف - مداواة الأمراض - أبقراط في الأمراض الحادة - إلى ثراسوبولوس - الطبيب والفيلسوف - كتب أبقراط الصحية - محنة الطبيب .... وغير ذلك من كتب طبية .

أما الكتب التي عربت في الرياضيات والنجوم وسائر العلوم ، فمنها :

ويشتمل النظر في ذلك على علم النجوم والهندسة والحساب والموسيقى والميكانيكيات وخلاصة ما يذكره المؤرخون عنها[3] .

١- كتب إقليدس : منها أصول الهندسة ، نقله الحجاج بن مطر مرتين إحداهما تعرف بالهاروني (نسبة إلى هارون الرشيد)، والثانية تعرف بالمأموني (نسبة إلى المأمون) ، ونقله كذلك إسحق بن حنين وأصلحه ثابت بن قرة، وترجم أبو عثمان الدمشقي منه مقالات، ومن كتب أقليدس التي لم يعرف مترجموها : كتاب الظاهرات ،

(٢) المرجع السابق ، ص٣٨٤ .

(١) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(٢) جرجي زيدان : تاريخ التمدن الإسلامي ، ج٣ ، ص١٧٥ .

وكتاب اختلاف المناظر، وكتاب الموسيقى، وهو منحول، وكتاب القسمة، إصلاح ثابت بن قرة، وكتاب الفوائد، وهو منحول، كتاب القانون، كتاب الثقل والخفة، كتاب التركيب، منحول، كتاب التحليل، منحول[1].

٣- كتب أرشميدس: وقد وصل من كتبه[2]: كتاب الكرة والأسطوانة: مقالتان، كتاب تربيع الدائرة: مقالة، كتاب تربيع الدائرة: مقالة، كتاب تسبيع الدائرة: مقالة، كتاب الدوائر المماسة: مقالة، كتاب المثلثات: مقالة، كتاب الخطوط المتوازية، كتاب المأخوذات في أصول الهندسة، كتاب المفروضات: مقالة، كتاب خواص المثلثات القائمة الزاوية: مقالة، كتاب آلة ساعات الماء التي ترمي بالبنادق: مقالة.

٣- أبولونيوس: صاحب كتاب المخروطات وكتاب قطع السطوح وقطع الخطوط والنسبة المحدودة والدوائر المماسة، لم يعرف ناقلوها.

٤ - منالاوس: له كتاب الأشكال الكروية، وكتاب أصول الهندسة، نقله إلى العربية ثابت بن قرة.

٥ - **بطليموس القلوذي**: صاحب كتاب المجسطي الشهير، وتم نقله وتفسيره على يد يحيى البرمكي، ولبطليموس أيضًا كتاب الأربعة، نقله إبراهيم بن الصلت وأصلحه حنين، وكتاب الجغرافيا المعموز وصفة الأرض، نقله ثابت إلى العربية نقلاً جيدًا. ولبطليموس خمسة عشر كتابًا آخر في الجغرافيا وغيرها لم يعرف ناقلوها.

٦ - أبرخس: له كتاب صناعة الجبر ويعرف بالحدود، وكتاب قسمة الأعداد، لم يعرف ناقلهما.

٧ - ذيوفنطس: له كتاب صناعة الجبر لم يعرف ناقله[3].

وهناك كتب عديدة في الرياضيات والهيئة والأزياج ونحوها، ذكرها ابن النديم ولم يذكر ناقليها، منها: كتاب العمل بالأسطرلاب المسطح لإيبون البطزينق، وكتاب جرم الشمس والقمر لأرسطرخس، وكتاب العمل بذات الحلق، وكتاب جداول زيج بطليموس المعروف بالقانون المسير، وكتاب العمل

---

(١) ابن النديم: الفهرست، ص٣٧٢.
(٢) تاريخ آداب اللغة العربية، ج٣، ص١٧٥.
(٣) المرجع السابق، ص١٧٦.

بالأسطرلاب - وكلها لثاون الإسكندري .

وقد عربت كذلك كتب في الموسيقى ، وكتب أخرى في الميكانيكيات[1] .

ومن أبرز ما يثير الانتباه حقًّا أن المسلمين لم يقفوا عند حد النقل ، وإنما -وفقًا لتعبير فرنيه - «أعمل المسلمون تفكيرهم النقدي»[2] ، ونتبين الجهد الذي بذله العرب في فهم ما ورثوه من علوم عن القدماء ، في التراجم الذاتية لبعض أولئك العلماء ، وهي تراجم أكثر عددًا مما يبدو لأول وهلة ، كما يتبين ذلك أيضًا في المقدمات التي كتبها العلماء المسلمون ، وفي العبارات العارضة التي ترد في كتاباتهم ، غير أنهم لم يوفقوا دائمًا في فهم هذه الأصول ، مثال ذلك ما يقوله نصير الدين الطوسي في مقدمة ترجمته المنقحة لكتاب «الكرة والأسطوانة» لأرشميدس : «إني كنت في طلب الوقوف على بعض المسائل المذكورة في كتاب الكرة والاسطوانة لأرشميدس زمانًا طويلاً ؛ لكثرة الاحتياج إليه في المطالب الشريفة الهندسية ، إلى أن وقعت إليّ النسخة المشهورة من الكتاب التي أصلحها ثابت بن قرة ، وهي التي سقط عنها بعض المصادرات لقصور فهم ناقله إلى العزبية عن إدراكه وعجزه بسبب ذلك عن النقل ، فطالعتها ، وكان الدفتر سقيمًا لجهل ناسخه فسددته بقدر الإمكان ، وجهدت في تحقيق المسائل المذكورة إلى أن انتهيت إلى المقالة الثانية ، وعثرت على ما أهمله أرشميدس من المقدمات مع بناء بعض مطالبه عليه ، فتحيرت فيه ، وزاد حرصي على تحصيله ؛ فظفرت بدفتر عتيق فيه شرح أوطوقيوس العسقلاني لمشكلات هذا الكتاب الذي نقله إسحاق بن حنين إلى العربية نقلاً على بصيرة . وكان في ذلك الدفتر أيضًا متن الكتاب من صدره إلى آخر الشكل الرابع عشر من المقالة الأولى أيضًا من نقل إسحاق ، وكان ما يذكره أوطوقيوس في أثناء شرحه من متن الكتاب مطابقًا لتلك النسخة »[3] .

وفي أعمال مؤلفين آخرين مثل

---

(١) جوان فرنيه ، في : شاخت وبوزورث (تراث الإسلام) ، ترجمة حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد ، سلسلة عالم المعرفة (١٢) المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ديسمبر ١٩٧٨، القسم الثالث ، ص١٦٦.

(٢) عن المرجع السابق ، ص١٦٧ .

(٣) المرجع السابق ، ص١٦٨ .

إبراهيم بن سنان نجد تراجم ذاتية قيمة لا تهمنا منها النوادر الصغيرة التي تروى بوصفها تفاصيل ، ولكن يعنينا منها الدوافع التي حفزت المؤلف على القيام بعمله العلمي ، والأسباب التي جعلته يركز اهتمامه على موضوعات رياضية معينة دون غيرها ، ورأيه فيما قام به من عمل ، وتحليل كل من أبحاثه باختصار واحدًا بعد الآخر ، وتبين لنا من هذا أن علماء المسلمين كانوا ، منذ القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) واثقين -بفضل الجهد الذي بذلوه في عملهم - من أنهم يتقدمون في كل الميادين العلمية وأن ترجماتهم للنصوص القديمة كانت أدق بصورة عامة من المخطوطة الأصلية[1].

المصدر الفارسي :

ذكر ابن النديم عددًا من أبرز من تولوا تعريب بعض الكتب والآثار العلمية للفرس ، من هؤلاء[2] : عبدا لله بن المقفع - آل نوبخت - موسى ويوسف ابني خالد - الحسن علي بن زياد التميمي - الحسن بن سهل - البلاذري - جبلة بن سالم - إسحاق بن زيد - محمد بن الجهم البرمكي - هشام بن القاسم - موسى بن عيسى الكردي - زادويه بن هاشويه الأصفهاني - محمد بن بهرام بن مطيار الأصفهاني - بهرام بن مردان شاه - عمر بن الفرضان.

وقد ترجم عبدا لله بن المقفع «كتاب خدانيامه» وهو كتاب في تاريخ الفرس من أول نشأتهم إلى آخر أيامهم ، وقد سماه ابن المقفع «تاريخ ملوك الفرس» ويبدو أن الطبرى قد اعتمد عليه في كتابه «تاريخ الأمم والملوك» عند كلامه عن الساسانيين ، وترجم كذلك كتاب «آيين نامه» ومعنى الآيين النظم والعادات والعرف والشرائع ، فالكتاب وصف لنظم الفرس وتقاليدهم وعرفهم، وقد ذكر المسعودي أنه كتاب كبير يقع في آلاف من الصفحات[3] .

كذلك ترجم ابن المقفع عن الفارسية «كليلة ودمنة» وكتاب «مزدك» وهو يتضمن سيرة مزدك الزعيم الديني الفارسي الشهير ، وكتاب «التاج» في سيرة أنوشروان ، وكتاب «الأدب الكبير» و «الأدب الصغير»

(١) ابن النديم : الفهرست ، ص٣٤٢ .
(٢) أحمد أمين : ضحى الإسلام ، ج١ ، ص١٨٥ .
(٣) عن المرجع السابق ، ص١٨٦ .

وكتاب «اليتيمة».

وقد عني المترجمون فترجموا كتبًا عديدة من تاريخ الفرس، يقول حمزة الأصفهاني : «اتفق لي ثماني نسخ – من تاريخ الفرس – وهي كتاب سير ملوك الفرس من نقل ابن المقفع، وكتاب سير ملوك الفرس من نقل محمد بن الجهم البرمكي، وكتاب تاريخ ملوك الفرس المستخرج من خزانة المأمون، وكتاب سير ملوك الفرس من نقل زادويه بن شاهويه الأصبهاني، وكتاب سير ملوك الفرس من نقل أو جمع محمد بن بهرام ابن مطيار الأصبهاني، وكتاب تاريخ ملوك بني ساسان من إصلاح بهرام بن مردانشاه موبذ «كورة شابور» من بلاد فارس، فلما اجتمعت لي هذه النسخ ضربت بعضها ببعض حتى استوفيت منها حق هذا الباب»[1] .

وقد ترجم من الكتب الدينية كتاب زرادشت المسمي «أفستا» وما عليه من شروح، وينقل عنه حمزة الأصفهاني، ويقول المسعودي : «كانوا يقولون: إن رجلاً بسجستان بعد الثلاثمائة مُستظهر بحفظ هذا الكتاب على الكمال»[2] .

وفي الأدب : ترجموا عن الفرس أشياء كثيرة منها ما أشرنا إليه بالنسبة لابن المقفع، ومنها كتاب «هزار أفسانه» ومعناه ألف خرافة، وهو أصل من أصول «ألف ليلة وليلة» وكثير غيره من كتب القصص، ككتاب يوسفاسي، وكتاب خرافة ونزهة وكتاب الدب والثعلب، وكتاب روزبه اليتيم، وكتاب نمرود، إلخ .

كما ترجموا في الأدب عهد أردشير، وهو مخطوط بالعربية إلى عهدنا ، وكتاب موبذان، وكتاب أردشير في التدبير، وتوقيعات كسري، وكتاب أدب الحرب، إلخ.

المصادر الهندية :

نقل العرب عن اللغة الهندية (السنسكريتية)، كثيراً من كتب الطب والنجوم والرياضيات والحساب والأسماء والتواريخ، والكتب الطبية المنقولة عنها كثيرة وإن لم يصل إلينا من أخبارها إلا القليل ؛ لأن بغداد كانت في إبان الزهو العباسي كعبة العلماء والأطباء والتجار والسياح من كل الملل، وكان للبرامكة عناية باستقدام أطباء الهند إليها، وقد

---

(١) عن المرجع السابق، ص١٨٧.

(٢) أحمد فريد رفاعي : عصر المأمون، ص٣٨٨ .

بعث يحيى بن خالد فاستقدم بضعة صالحة ، منهم: «كنكة ، وبازيكر ، وقليرفل وسندباز وغيرهم »[1] .

ويظهر مما كتبه المسلمون بعد العصر العباسي في الأدب أو الطب أو الصيدلة أو السير أنهم اعتمدوا في جملة مصادرهم على كتب هندية الأصل ، فإننا إذا راجعنا مثلاً قانون ابن سينا أو الملكي للرازي أو غيرهما من كتب الطب الكبرى رأيناهم يذكرون بعض الأمراض ويشيرون إلى أن الهنود يسمونها مثلاً كذا أو يعالجونها بكذا أو كذا ... وإذا رأينا العقد الفريد لابن عبد ربه أو سراج الملوك للطرطوشي أو غيرهما من كتب الأدب المهمة رأينا مؤلفيها إذا ذكروا بعض الآداب أو الأخلاق أو نحوها قالوا : وفي كتاب الهند كذا وكذا» .

على أننا نعلم مما كتبه صاحب كتاب طبقات الأطباء أنه اشتهر في العصر العباسي جماعة من علماء الهند في الطب والنجوم والفلسفة وغيرها ، منهم كنكة الهندي ، وهو من متقدميهم وأكابرهم وخصوصًا في علم النجوم فضلاً عن الطب ، وله مؤلفات كثيرة منها : كتاب النموذار في الأعمار ، وكتاب أسرار المواليند ، وكتاب القرانات الكبير والصغير ، وكتاب في الطب يجري جري الكناش ، وكتاب في التوهم ، ومنها أيضًا صنجهل وباكهر وغيرهما[2] .

وقد نقل كثير من مؤلفاتهم في الطب والنجوم إلى اللغة العربية ، إما رأسًا أو بواسطة اللغة الفارسية بأن ينقل الكتاب من الهندية إلى الفارسية ، ثم ينقل من الفارسية إلى العربية ، منها كتاب سيرك الهندي ، وقد نقله من الفارسية إلى العربية عبدالله بن علي ، وكتاب آخر في علامات الأدواء ومعرفة علاجها، أمر يحيى بن خالد البرمكي بنقله .

وكتاب فيما اختلف فيه الروم في الحار والبارد ، وقوى الأدوية ، وكتب أخر في فروع الطب .

ومن مشهوريهم منكه الهندي المتقدم ذكره بين المترجمين . وقد أتى بغداد بإشارة يحيى بن خالد لمعالجة الرشيد فشفاه، فأجرى عليه الرشيد رزقًا واسعًا. وكان منكه يعرف الفارسية أيضًا ، فكان ينقل من الهندية إلى الفارسية ، وله حديث طويل ذكره

(١) المرجع السابق . ص٣٨٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص٣٩٠.

صاحب طبقات الأطباء ، ومنهم صالح بن بهلة الهندي ، جاء العراق في أيام الرشيد أيضًا ، ونال شهرة واسعة وخالط أطباءها يومئذ واختلطوا به ، فإن لم يكونوا نقلوا شيئًا من كتبه فلابد أن يكونوا قد اقتبسوا شيئًا من آراء الهند فيه .

ومن مشهوريهم أيضًا شاناق ، وله كتاب في السموم خمس مقالات ، نقل عن اللسان الهندي إلى الفارسي منكه الهندي ، وأوعز يحيى بن خالد إلى رجل يعرف بأبي حاتم البلخي بنقله إلى العربية، ثم نقل للمأمون على يد العباسي بن سعيد الجوهري مولاه ، ولجودر الحكيم كتاب في المواليد نقل إلى العربية أيضاً.

ومن الكتب الطبيعة التي نقلت من الهندية إلى لسان العرب في العصر العباسي غير ما تقدم ذكره(١) .

- كتاب سرد في الطب ، نقله منكه.

- كتاب أسماء عقاقير الهند ، نقله منكه لإسحاق بن سليمان .

- كتاب استانكر الجامع ، نقله ابن دهن .

- كتاب صفوة النجح ، نقله ابن دهن .

- كتاب مختصر الهند في العقاقير ، لم يذكر ناقله .

- كتاب علاجات الحبالى للهند لم يذكر ناقله .

- كتاب روسا الهندية في علاجات النساء لم يذكر ناقله .

- كتاب السكر للهند ، لم يذكر ناقله .

- كتاب التوهم في الأمراض والعلل. لم يذكر ناقله .

- كتاب رأي الهند في أجناس الحيات وسمومها ، لم يذكر ناقله .

أما في الرياضيات والكواكب فللهند شأن كبير ، ومن أبرز ما يشار إليه هنا خبر السند-هند ، وكان لنقل هذا الزيج تأثير كبير في علم النجوم عند العرب ، وقد قلدوه وألفوا على مذهبه(٢) ، وممن ألف على هذا المذهب محمد بن إبراهيم الفزاري وحبش بن عبدالله البغدادي ومحمد بن موسى الخوارزمي وغيرهم . والفزاري أول من عمل أسطرلاب في

(١) تاريخ التمدن الإسلامي ، ج٣ ، ص١٧٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص١٧٩ .

الإسـلام . ومـا مـن فلكي مـن فلكيي المسلمين إزاء التوسع في علم النجوم إلا وطالع كتبهم ، إما في اللغة الهندية أو في ترجمتها إلى العربية . وأكثر المسلمين عناية في ذلك واطلاعًا على آداب الهند وعلومهم أبو الريحان البيروني المتوفي سنة ٤٤٠هـ ، فإنه طاف بلاد الهند واطلع على علومهم وآدابهم ، ثم ألف كتاب: «الآثار الباقية عن القرون الخالية» وله من المؤلفات ما يعد بالعشرات. ومنها كثير في علوم الهند . إما ترجمة أو تصحيحات أو نقدًا. ومما ذكره من كتبه التي ألفها في هذا الصدد قوله[1] :

«وعملت في السند هند كتابًا سميته «جوامع الموجود لخواطر الهنود» في حساب التنجيم، جاء ما تم منه خمسمائة وخمسون ورقة . وهذبت زيج الأركند وجعلته بألفاظي؛ إذ كانت الترجمة الموجودة منه غير مفهومة وألفاظ الهند فيها متروكة لحالها. وعملت كتابًا في المدارين المتحدين والمتساويين ، وسميته بـ «خيال الكسوفين عند الهند» وهو معنى مشتهر فيما بينهم لا يخلو منه زيج من أزياجهم ، وليس بمعلوم عند أصحابنا وعملت تذكرة في الحساب والعدد بأرقام السند والهند في ثلاثين ورقة ، وكيفية رسوم الهند في تعلم الحساب ، وتذكرة في أن رأي العرب في مراتب العدد أصوب من رأي الهند فيها، وفي راسكيات الهند ، وترجمة ما في أبرهم سدهاند من طرق الحساب ، ومقالة في تحصيل الآن من الزمان عند الهند ، ومقالة في الجوابات علي المسائل الواردة من منجمي الهند ، ومقالة في حكاية طريقة الهند في استخراج العمر ، وترجمة كلب باره وهي مقالة للهند في الأمراض التي تجري بجرى العفونة وغير ذلك ، مما يشير إلى أن المسلمين عربوا عن الهنود كثيرًا .

وأفاد الأدب العربي من الهند أمورًا ثلاثة :

١- ألفاظًا هندية عربت ، وقد كان ذلك أيام كان العرب يتاجرون مع الهند، وينقلون سلعًا هندية ويحملون مع هذه السلع أسماءها ، وقد حكى السيوطي ألفاظًا هندية عربت ، ووردت في القرآن الكريم مثل زنجبيل وكافور ومما ورد في اللغة العربية من الألفاظ الهندية الأبنوس والببغاء والخيزران والفلفل والأهليلج وغير ذلك من أسماء النباتات والحيوانات

(١) أحمد أمين : ضحى الإسلام ، ج١ ، ص٢٥٨ .

الهندية[1] .

ويضاف إلى ذلك آراء في الأدب والبلاغة نقلت إلينا عنهم ، وقد كان من أتى بغداد من أطباء الهند وغيرهم يحملون معهم كتبًا وصحفًا في مواضيع شتى منها الأدب ، وكان العلماء يخالطونهم ويسألونهم في شتى المسائل ، وكان هناك تراجمة يترجمون من الهندية إلى العربية ، وكان هناك شوق لتعلم الناس ما عند كلّ أمة ليتعارفوا بينها ويأخذوا أحسنها[2] .

٢- القصص الهندي ، وقد أولع العرب به ، ومن المعروف أن أصل (كليلة ودمنة) هندي نقل إلى الفارسية ثم من الفارسية إلى العربية ، مع زيادات على الأصل الهندي ، وقصة السندباد، كما يدل اسمها هندية الأصل نقلت إلى العربية ، وقد عدّد ابن النديم كتبًا كثيرةً للهند في الخرافات والأسمار والأحاديث، منها : كليلة ودمنة والسندباد الكبير والسندباد الصغير، وكتاب هامل في الحكمة ، وكتاب الهند في قصة هبوط آدم ، وكتاب دبك الهند في الرجل والمرأة ، وكتاب حدود منطق الهند ، وكتاب ملك الهند القتّال والسبّاح ، وكتاب شاناق في التدبير ، وكتاب بيدبا في الحكمة[3] .

٣ - أما النوع الذي عرّب فيه المسلمون عن الهند كثيرًا ، فهو الحكم ، وهي نوع يتفق والذوق العربي ، فهو أشبه شيء بالأمثال العربية ، والجمل القصيرة ذات المعاني الغزيرة التي أولع بها العرب ، وهي نتيجة تجارب كثيرة تركز في جملة بليغة[4] .

مصادر أخرى :

فقد رأينا فيما تقدم كتبًا كثيرة فلسفية وطبية نقلت من اليونانية إلى العربية بوساطة اللغة السريانية أخت النبطية أو هي عنها ، فلا نتعرض لذكرها ، وإنما نريد هنا الكتب التي كانت مكتوبة في اللغة الكلدانية أو النبطية ، ونقلت إلى العربية رأسًا ، ولولا نقلها لضاعت ، وأهم تلك الكتب[5] :

---

(١) المرجع السابق ، ص٢٥٩ .
(٢) المرجع السابق ، ٢٦٠ .
(٣) المرجع السابق ، ص٢٦١ .
(٤) أحمد فريد رفاعي : عصر المأمون ، ص٣٩٢ .
(٥) المرجع السابق ، ص٣٩٣ .

- كتاب الفلاحة النبطية : فإنه فريد في بابه ، وقد نقله إلى العربية أحمد بن عليّ بن المختار النبطي المعروف بابن وحشية سنة ٢٩١هـ ، وظل مرجع أهل الزراعة إلى أمد غير بعيد ، وقد نقل إلى اللغات الأفرنجية، ولولا نقله إلى العربية لضاع وخبره العالم -كما يؤخذ من مطالعة مقدمته - فقد قال ابن وحشية ، وهو يملي الكتاب على عليّ بن محمد بن الزيات سنة ٣١٨هـ : «اعلم يا بنيّ أني وجدت هذا الكتاب في كتب الكسدانيين (الكلدان أو النبط) يترجم معناه في العربية كتاب فلاحة الأرض وإصلاح الزرع والشجر والثمار ودفع الآفات عنها ، وكان هؤلاء الكسدانيون أشد غيرة عليها ؛ لئلا يظهر هذا الكتاب، فكانوا يخفونه بجهدهم ، وكان الله عز وجل قد رزقني المعرفة بلغتهم ولسانهم، فوصلت إلى ما أردت من الكتب بهذا الوجه . وكان هذا الكتاب عند رجل متميز ، فأخفى عني علمه ، فلما اطلعت عليه لمته في إخفاء الكتاب عنّي وقلت له : إنك إن أخفيت هذا العلم دُثر ومضى ولا يبقى لأسلافك ذكر، وما يصنع الإنسان بكتب لا يقرؤها ولا يدع من يقرؤها فهي عنده بمنزلة الحجارة والمدر ، فصدقني في ذلك وأخرج إليّ الكتب ، فجعلت أنقل كتابًا بعد كتاب ، فكان أول كتاب نقلته كتاب دواناي البابلي في معرفة أسرار الفلك والأحكام على حوادث النجوم ، وهو كتاب عظيم المحل ، ونقلت كتاب الفلاحة هذا بتمامه» ...إلخ.

- كتاب طرد الشياطين ، ويعرف بالأسرار .
- كتاب السحر الكبير .
- كتاب السحر الصغير .
- كتاب دوار على مذهب النبط .
- كتاب مذاهب الكلدانيين في الأصنام .
- كتاب الإشارة في السحر .
- كتاب أسرار الكواكب .
- كتاب الفلاحة الصغير .
- كتاب في الطلسمات .
- كتاب الأصنام .
- كتاب الحياة والموت في علاج الأمراض .
- كتاب القرابين .
- كتاب الطبيعة .
- كتاب الأسماء .

ومعظمها من تعريب ابن وحشية ، غير ما لابد من تعريبه من كتب الدين

وأخبار الكلدان القدماء[1] .

ولا ريب أن كثيرًا من تعاليم اليهود وآدابهم في التوراة وغيره من كتبهم قد نقل إلى العربية ، وإن كنا لا نرى شيئًا منها مدونًا بصفة ترجمة ؛ لأنهم كانوا ينقلونها شفاهًا إلى المسلمين ، وربما دونوا منها شيئًا وضاع ، وأما ما وصل إلينا خبره من المعرب عن العبرانية فترجمة أسفار التوراة ، عربها سعيد الفيومي المتوفي سنة ٣٣٠هـ وهو أقدم من نقل التوراة إلى العربية مما وصل إلينا خبره ، وله أيضًا شروح وتفسيرات عليها[2] .

ولا يبعد أن يكون قد نقل إلى العربية بعض الكتب عن اللاتينية ؛ لأنها كانت تحوي كثيرًا من العلوم الفلسفية والتاريخية والشرعية وغيرها ، وربما فات نقلة الأخبار ذكر ما نقل عنها . وقد رأينا في جملة المترجمين أن يحيى بن البطريق لا يعرف غير اللاتينية وأنه ترجم عدة كتب ، فالظاهر أنه ترجمها عن اللاتينية .

وأما القبطية ، إذ لم ينقل العرب عنها رأسًا فمن المحتمل أنهم نقلوا بعضًا من علوم المصريين بواسطة اللغة اليونانية وخصوصًا صناعة الكيمياء القديمة وغيرها مما برع فيه المصريون ، وأما الكيمياء فقد نقلت عن القبطي واليوناني معًا بأمر خالد بن يزيد[3] .

خاتمة :

من كل ما سبق نستطيع أن نشير إلى بعض النتائج :

- أنه قد عني في الدولة الأموية بالطب بعض عناية ؛ لأن الناس في حاجة مادية إليه ؛ ولأنه أبعد العلوم الأجنبية عن أن يؤثر في الدين ، ولهذا لم يتحرج من إجازة الترجمة فيه أنقى بني أمية عمر بن عبد العزيز .

- أن محاولة الترجمة في العهد الأموي كانت محاولات فردية ، تموت ويموت الأفراد القائمون بها ، أما في الدولة العباسية فكانت الترجمة عمل أمة لا عمل أفراد ، وإن شئنا فلنقل: إنه قد كان في الدولة العباسية مدرسة كبيرة للترجمة، لا يضيرها موت فرد أو أفراد منها .

- كانت الترجمة في العهد الأموي مقصورة على العلوم العلمية كالصنعة والطب والنجوم ، ولم يتعد ذلك إلى

---

(١) تاريخ التمدن الإسلامي، ج٣، ص١٨١ .

(٢) المرجع السابق ، ص١٨٢ .

(٣) أحمد أمين : ضحى الإسلام ، ج١ ، ص٢٨٥ .

العلوم العقلية كالمنطق والفلسفة والهندسة ، وما إلى ذلك، فهذه لم تكن إلا في الدولة العباسية.

– نشوء الوراقة والوراقين ببغداد ، وانتساخ الكتب المترجمة لعدد كبير من الناس الذين كانوا يحرصون علي اقتنائها أو بيعها ، كما كانوا يعنون بدراستها ومناقشتها في مجالس الأدب والمناظرة .

– ولعل من أبرز المزايا التي اتصفت بها الترجمة في العصور العباسية : أخذها بترجمة الكتب العلمية كالطب والرياضيات والفلك والكيمياء والفلسفة لحاجتهم الماسة إليها ، دون الكتب الأدبية والدينية التي كان العرب يمتلكون منها ثروة طائلة كما أشرنا من قبل . هذا إلى جانب قيام المترجمين بالتعليق والتصحيح والتأليف ، وإنشاء المكتبات المعتبرة في المراصد الفلكية ، والمساجد ، والمدارس ، والربط والمارستانات وإنشاء دور العلم ، والمكتبات الخاصة[1] .

وبعد ...

فلقد كان المسلمون في موقع قوة سياسية وعسكرية وثقافية ، وهذا أتاح لهم فرصة أن يعربوا وفقًا لمعايير استمدت من دينهم وثقافتهم وحاجاتهم وعاداتهم وتقاليدهم ، وهو أمر يختلف عن موقف الأمة عندما تكون في حالة ضعف وتبعية ، في الحالة الأولى يجيء الوافد ليشكل عنصر إضافة وقوة إلى جسم الحضارة وجسم الأمة ، وفي الحالة الثانية يجيء الوافد في صورة (غزو) وما يتبع ذلك من إلحاق ، ففي الحالة الأولى يكون هناك «تعريب» ، وفي الحالة الثانية – إذا ضربنا مثلاً بما يجري- يكون هناك «تغريب» .

❂❂❂

(١) ناجي معروف : أصالة الحضارة العربية ، ص٤٣٤ .

أبحاث

العلماء بين عزلة التخصص وتكامل المعرفة

الدكتور علي القريشي

قبل أن تتطور معارف الإنسان في إطار ما نسميه بالعلوم الحديثة ، كانت المعرفة واحدة وكان البحث والتأليف ينزع إلى الشمول ، حتى بات بوسع أي مؤرخ أن يجد مكانًا لكثير من الأسماء الثقافية الكبرى في العديد من فروع المعرفة الحالية .

المنظور التجزيئي للمعرفة :

غير أن ذلك لا يعني بالضرورة أن الفكر الإنساني كان بموسوعيته مستبطنًا مبدأ وحدة المعرفة ، فما شهدته اليونان والرومان من توزيع طبقي لها ، وما انطوت عليه التيارات الفلسفية القديمة والحديثة من تجزيئية[1] عكستها : «المثالية» بعقلانيتها ونظرتها النخبوية ، و«الواقعية» بماديتها وأحاديتها المصدرية، و«البرجماتية» باتجاهاتها الحسية والنفعية؛ ليشير إلى غياب المنظور التكاملي حتى شهد العصر الحديث روحًا «وضعية»[2] حصرت فكرة الوجود بالإنسان

---

(١) بشأن المنظور التجزيئي لهذه التيارات انظر تفصيلا على الصعيدين الفلسفي والتربوي في : حسان محمد حسان (دكتور) وزملاؤه : تيارات في فلسفة التربية ، كلية التربية، جامعة عين شمس، القاهرة ، بدون تاريخ .

(٢) يرى أبو الوضعية الفيلسوف الفرنسي « أوغست كونت Comte » (1857- 1798) ، بأن الفكر البشري مر بثلاث مراحل هي : اللاهوتية أو الوهمية ، والميتافزيقية أو التجريدية ، ثم العلمية أو الوضعية .
انظر عرضًا نقديًا لهذا التحقيب التجزيئي في : د. بودون وف . بوريكو : المعجم النقدي لعلم الاجتماع ، ترجمة د. سليم حداد ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، ط١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م ، ص٤٦١ - ٤٦٣.
وإذا قيل بأن لكونت محاولة لتوحيد العلوم من خلال المنهج الوضعي ،فهذا يعني إخضاع النفس والروح والضمير إلى التفسير المادي الأحادي، بل إن الوضعية المحدثة (شليك وجماعته) ترى أن مثل تلكم الألفاظ لا معنى لها أصلاً ، مادامت لا تُرَدُّ إلى وقائع حسية، فالكلام الذي ينقل معنى هو ما تعكس صورته المنطقية بنية الواقع .

والطبيعة ، وجعلت من العقل والواقع والتجربة مصادر وحيدة لتحديد المعرفة وبيان قيمتها ، واستبعدت بذلك الميتافيزيقيا ، والكثير من حقائق الإنسان الروحية ، وظل يسود ساحة التفكير التفسير الميكانيكي لحركة الكون ، الأمر الذي شكل الأرضية الملائمة لتصاعد النزعة التجزيئية التي ستحتضنها ـ فيما بعد ـ ظاهرة «التخصص» في ميدان العلوم .

التخصص المنعزل والحصار الآفاق :

وإذا كان لابد من الإقرار بأن مقتضيات التعمق والتوسع في فروع المعرفة ، قد فرض التخصص كواقع وشرط لتحقيق الدقة العلمية واستيفاء المهارة العلمية ، فذلك لا يلغي حقيقة أن تطور تنظيم العلوم قد أوجد مناخًا ذهنيًّا زاد من إنعاش النزوع التجزيئي الذي لم يكن ـ كما سنرى ـ في صالح العلم كأداة للتقدم بمعناه التكاملي ، ولا لصالح العلماء بصفتهم عناصر قيادية في هذا التقدم : فالتخصص الشديد المنعزل يخلق صعوبات ، وهو ـ كما يصفه «شرودنغر Schrodinger » – «ليس فضيلة ، ولكنه شر لا بد منه»[١]. غير أن ثمن هذا الشر هو العقم ـ كما يقول عالم الرياضيات «موريس كلارين» الذي يضيف : « ربما تطلب التخصص مهارة فائقة ، ولكن قلما يكون ذا معنى»؛ لأن « المعرفة المعزولة التي تحصلها طائفة من المتخصصين في حقل ضيق لا قيمة لها البتة ، إلا إذا أدمجت في سائر حقول المعرفة »[٢] .

لهذا إذا كان لا يحسن بالعلماء أن يقبعوا في مخابرهم ويحبسوا عقولهم في الموضوع الذي انقطعوا له إيثارًا لما أدى إليه التحليل من تعمق في معرفة الأجزاء ، فإنه ينبغي عليهم ـ كما يقول د. جميل صليبا[٣] ـ أن يسعوا إلى إدراك علاقات الأجزاء ، ثم جمعها في نظريات كبرى تصور حقيقة الكون أكمل تصوير ، فإن قيل بأن « التخصص العلمي » الدقيق أولى بالتقديم ، وأن تقدم العلم رهن بتقسيم العلم بين العلماء ، فذلك لا

- راجع : عبد السلام بن عبد العالي وسالم يفوت : درس الإبيستمولوجيا أو نظرية المعرفة ، دار الشئون الثقافية ودار توبقال ، ط٢ بغداد، ١٩٨٦م ، ص٤٥ – ٤٧ .

(٢،١) روبرت م. أغروس وجورج ن. ستانسيو : العلم في منظوره الجديد ، ترجمة د. كمال خلايلي ، عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، العدد (١٣٤) ، الكويت ١٤٠٩هـ – ١٩٨٩م، ص١١٥ .

(٣) جميل صليبا (دكتور) : مستقبل التربية في العالم العربي ، منشورات عويدات ، ط٢، بيروت، ١٩٦٧م، ص٣٥٢.

يتعارض مع مقولة أن الحقائق العلمية متصل بعضها بعضًا ، وإن العالم إذا كان بهذا الاتصال أعرف ، كان إلى إدراك حقيقة علمه أقرب[1] ، وإذا كان بالإمكان تصور المعارف كطبقات تقوم كل طبقة على ما دونها ، وتفضي إلى ما فوقها ، وتصل بين الصرحين معابر فكرية تجرى فيها تيارات يتبادل فيها التجريد والتجريب ، أخذًا وعطاءً ، فغني عن البيان أن هذا الترتيب لم يعد ذا أهمية إلا من حيث التأكيد على أن حقول المعرفة لا يمكن أن يتقدم أي منها بمعزل عن الآخر ـ إذا ما أريد لها أن تبقى معرفة متطورة وبناءة[2] .

من تجزأة المعرفة إلى تكاملها :

إن التقدم العلمي أخذ يكشف مؤكدًا يومًا بعد يوم حقيقة التكامل عبر ما يلاحظ من اتصال وتداخل بين العلوم المختلفة . فالفيزيائي مثلاً إذا كان يحتاج إلى الرياضيات باعتبار أن الفيزياء في بعدها التجريبي رياضيات من حيث تقنيتها ، فإن الرياضي لا يسعه غير الاهتمام بـ «الفيزياء الرياضية» التى تحل بطريقة استنتاجية بعض المشكلات المطروحة في حقل الفيزياء . ومثله الكيميائي الذي ليس بمقدروه التقدم دون رفد الفيزياء في حقل اختصاصه . أما عالم الحياة فيحتاج بالضرورة إلى الكيمياء والفيزياء والرياضيات[3] .

وفي تاريخ العلم نقرأ أن بعض الموضوعات التى كان يعتد بها بصفتها إشكاليات فلسفية أضحت في عصور لاحقة إشكاليات علمية خالصة ، الأمر الذي فرض على ممارس النشاط العلمى المعرفة بطبيعة الإشكاليات الجوهرية الفلسفية التى يستبطنها نشاطه ، بل إن عملية جمع المعطيات « الإمبيريقية» تعد ـ في غياب التصورات المبدئية والفروض العامة – عملية لا طائل وراءها[4] .

لقد عرفنا أن نظرية « الحد الأدنى للحد الأقصى» التى جاء بها الرياضي «ف . نومان» كانت من نتائج تعاونه

(١) المرجع السابق ، ص٣٥٣ .

(٢) أحمد سالم معيدان : مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الإســــــلام ، عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، العدد (١٣١)، الكويت ، ١٩٨٨م ، ص١٩ .

(٣) إعداد اليونسكو : الاتجاهات الرئيسية للبحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية ، القسم الأول ، المجلد الثاني ، ترجمة أنطوان مقدسي وآخرين ، مطبعة جامعة دمشق ، ١٣٣٦هـ – ١٩٧٦م، ص٣٦٥ – ٣٦٦ .

(٤) نجيب الحصادي (دكتور) : ليس بالعقل وحده ، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، مصراتة ، ط١ ، ١٩٩٢م، ص١٠٧ ، ص١٠٩ .

مع عالم الاقتصاد « مورجنشنزن» .كما لمسنا ما أوجدته دراسة السلوك الاقتصادي من صلات نافعة بين الاقتصاد وعلم النفس(١) ، نعود اليوم لنرى أن النظرة العلمية التقليدية التى فصلت بين الجمال والحقيقة ، والتى عُرفت منذ عصر النهضة الأوربى ، تتوارىٰ خلف الاتجاه العلمى الجديد الذي أضحى لا يرى في الجمال إلا وسيلة من وسائل اكتشاف الحقيقة العلمية ، حتى أن «جيمس واتسن» يخبرنا بأن الجمال هو الذي هدى إلى اكتشاف التركيب الجزيئي لحامض الـ DNA الذي يقوم بدور مهم في نقل الصفات الوراثية . بل إن أبرز علماء الفيزياء في هذا القرن يجمعون على أن الجمال هو المقياس الأساسي للحقيقة العلمية ، لدرجة أنه قدم على التجربة(٢). فالعلماء شأنهم شأن الفنانين يعتمدون اعتمادًا شديدًا على الحدس(*) . ولعل من الصواب ـ كما يقول الفيزيائي «ستيفن فايتبيرغ Weinberg » ـ القول بأن عالم الشعر كان مألوفًا لدى جميع العلماء الكبار حقًّا(٣) ، حتى قيل بأن العالم الذي يعمى عن رؤية الجمال هو عالم ضئيل الحظ من العلم .

فهل بعد هذا يحق لنا الاستغراب إذا سمعنا عالمًا حائزًا على جائزة نوبل في العلوم كالدكتور محمد عبد السلام يصرح بأن معرفته الدينية كانت أحد روافد الإلهام الذي كشف له عن وحدة القوتين «الكهروطيسية» و«النووية الضعيفة» ؟ ! .

إن الترابط والتكامل بين العلوم الطبيعية والرياضية والحيوية بات حقيقة واضحة ، كما أن الترابط والتكامل بينهما وبين العلوم الإنسانية أصبح يقرُّبه الكثيرون ، أما فيما بين فروع العلوم الإنسانية نفسها ، فلا أظنه يحتاج إلى مزيد من التأكيد ، بل إن الترابط والتكامل بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية والحيوية أخذت تجليه الكثير من الدراسات ، فبات من المعروف ـ ومنذ وقت مبكر ـ ضرورة أن يكون عالم النفس على دراية بالفسيولوجيا

---

(١) المرجع السابق : ص٤٦٣ – ٤٦٤ .

(٢) روبرت م. أغروس ، مرجع سابق ، ص٤٦ ـ ٤٧ .

(*) يرى غاستون باشلار أن الحدس في مجال العلوم الطبيعية لا يكون أوليًا ، وإنما لابد أن تتقدمه دراسة استدلالية .

(٣) المرجع السابق ، ص٥٤ – ٥٥ .

والبيولوجيا والوراثة والإحصاء ، فضلاً عن الفلسفة والاجتماع واللغة . كما أن عالم اللغة أضحى معنيًّا بالمشكلات التي تتصل بحقل اختصاصه ، كالتي تثيرها البيولوجيا والفسيولوجيا ، ناهيك عن تلك التي تثيرها علوم النفس والاجتماع والإنثروبولوجيا . وقد صرنا نرى قنوات اتصال بين « الإبيستمولوجيا التكوينية» (تشكل المعارف ونموها) و(علم النفس التكويني) ، كما غدت دراسة الإبيستمولوجيا المذكورة ضرورية لمعرفة البنيات المنطقية والرياضية والحركية ، حتى إن أحد المراكز العلمية في جنيف لم يتردد في إقامة تعاون بين علماء النفس والمنطق والرياضيات والفيزياء والسبرنتيك[1] .

فإذا عطفنا على المتخصص في الفلسفة الذي تشغله قضايا لها مكانها في علوم الفيزياء والبيولوجيا والنفس والأخلاق الطبي ، فإنه لم يعد بإمكانه التعامل مع تلكم القضايا بشكل متطور دون الاطلاع على أحدث النظريات التي تطرحها العلوم المذكورة[2] ، كما أن دراسة التاريخ يمكن أن تستفيد من الجيولوجيا والأحياء ، فضلاً عن العلوم الأخرى كالاجتماع والإنثربولوجيا والنفس والاقتصاد . فتكامل المعرفة ضمن هذه العلوم يتيح للمؤرخ توضيح المتغيرات التي حدثت في الماضي[3] . بل ليمكننا القول بأن المختص في العلوم الإسلامية كالفقيه مثلاً حري به - إذا كان حريصًا على تحري الصواب في استنباطاته الشرعية - أن يقف على أرض صلبة من المعرفة الإنسانية والطبيعية والطبية ، ولو بالقدر الذي يتعلق بالحالات أو الوقائع التي يتصدى لها ، لتتلاقي بذلك «الحقيقة الشرعية» مع الحقائق « الإنسانية» و« الطبيعية» و«الطبية» دونما تصادم . حتى الأديب ، كيف يمكنه الانعزال عن حقول العلم الأخرى ، إنسانية كانت أو طبيعية ، إذا أراد أن يصف المشاعر الإنسانية بدقة، ويصور دراما الحياة بشكل فذ ؟ .

إن ظهور ما يسمى بـ « العلوم البينية» « Interdisciplinary » التي تعبر عن ارتباط مجال علمي «أعلى» أكثر

(١) الإتجاهات الرئيسية للبحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية ، مرجع سابق ، ص٤٦٤ - ٤٦٥.

(٢) أورده : مجيب الحصادي ، مرجع سابق ، ص١٠٧ ، وراجع تفصيليًّا في هذا الخصوص : فيليب فرانك : فلسفة العلم : الصلة بين العلم والفلسفة ، ترجمة علي ناصف ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٨٣م .

(٣) G.R. Elton = the practice of history sydey univ press, 1978. p. 37

تعقدًا بمجال علمي « أدنى » ، إنما يعكس حالة متقدمة من التمثل المتبادل والصلة المرموقة بين أفرع العلوم وتأكيد تكاملها[١] .

ترى إلى أي حد تمثلت فكرة التكامل في ذهنية العلماء المتخصصين وممارستهم ؟

ظاهرة العلماء الأميين :

في عام١٩٤٥م ، وحين جرى التفكير في إنشاء (المؤسسة القومية للعلوم) في أمريكا ، كتب خمسة آلاف من العلماء إلى الرئيس الأمريكي خطابًا يحذرونه من الخطأ الجسيم إذا ما تم إدخال العلوم الاجتماعية في المؤسسة المزمع إنشاؤها[٢] . ومع مضي أكثر من خمسين عامًا على هذا النمط من التفكير، ومع ما حدث من تغير وتطور في عالم المعرفة ، ظل هذا الفهم القاصر منتشرًا .. فالكثير من المشتغلين في حقول العلوم الطبيعية والحيوية ما برحت تنقصهم جوانب كثيرة من المعرفة الإنسانية التي يحتاجونها يوميًا في حياتهم الخاصة والعامة . وكان من نتيجة ذلك أن عرف المجتمع العلمي «انشطارًا ثقافيًا»[٣] كان من تداعياته ترعرع حالات من التعصب أو التعالي تحكمت في سلوكيات كل شعبة إزاء الشعب الأخرى . والملفت استيطان هذه الحالات في أوساط المؤسسات العلمية على اختلافها ، لدرجة أن الموضوعات التي تقبل المعالجة بأكثر من مدخل ، والتي تطرحها مؤتمرات تلك المؤسسات وندواتها ، لا يدعى للمشاركة فيها عادة غير أفراد القبيلة التخصصية

---

(١) تارن الاتجاهات الرئيسية ، مرجع سابق ، ص٤٦٥ .

(٢) أورده : عبدالسميع سيد أحمد (دكتور) : دراسات في علم الاجتماع التربوي ، دار المعرفة الجامعية ، ط١ ، الاسكندرية ، ١٩٩٣م، ص١٦٤.

(٣) عرفت المجتمعات الغربية هذه الظاهرة قديمًا وفي العصر الحديث ، وليست مجتمعاتنا بخالية منها ، كما هو الملحوظ، وقد يرجع فضل التنبيه إليها حديثًا إلى الكاتب الإنجليزي (سنو) وذلك في كتاب صدر له بهذه الخصوص . والكتاب هو :
Snow, C., the search, Charles Scribner's Scons, N.Y. 1958.

كما عاد وتحدث في مطالع الستينيات عن الظاهرة نفسها في سلسلة من المحاضرات على صعيد مناهج التعليم ، واستخدم كلمة (ثقافتان) عنوانًا لمحاضراته. انظر تنويهًا بالظاهرة نفسها في :

- محمد جواد رضا (دكتور) : التربية والتبدل الاجتماعي في الكويت والخليج العربي ، وكالة المطبوعات ، ط١، الكويت ، ١٩٧٥م ، ص١١١، و ص١٩٣ .
- عبدالله عبد الدايم (دكتور) : التربية في البلاد العربية ، حاضرها ومشكلاتها ومستقبلها من عام ١٩٥٠م ، إلى عام ٢٠٠٠، دار العلم للملايين ، ط١٩٨٣م، بيروت ، ص٢٠٢ - ٢٠٣ .
- عبد السميع سيد أحمد (دكتور) : دراسات في علم الاجتماع التربوي ، مرجع سابق ، ص١٦٢ وما بعدها .
- مجدي يوسف (دكتور) : ارتباط علوم الطبيعة ضرورة علمية ، الأهرام في ٣٠ / ١ / ١٩٨٧م، ص١٤ .

الواحدة .

إن الاقتصار على التخصص دون وعي بحقيقة الاتصال والتداخل والتبادل والتكامل بين المعارف والعلوم المختلفة ، هو من عوامل تكوين الذهنية المحدودة . فقد كنا طلابًا وكان يدهشنا أن ينقل إلينا أستاذ جامعي «متخصص» «خبرًا صحفيًّا» واضحًا في مدلوله الدعائي ، كما لو كان يبلغنا عن «حقيقة علمية» لا غبار عليها . كما كنا نأسف ، ونحن نقرأ أو نسمع بعض التفسيرات السياسية التي كان يتورط بها - بين فترة وأخرى - عالم ديني مشهور انغلق - على ما يبدو - على معرفته التخصصية ، فبدا في تفسيراته غاية في السذاجة . وهكذا فالمختصون إذا ما تحصنوا في جزرهم المعرفية المغلقة ، كان ذلك بمثابة إقفال لنوافذ الرؤية العامة ، وهذا من شأنه أن يكشف عن ثغرات ذلك الحصن في أول ظهور خارجي .

خيبة التكنوقراط :

حين يقودنا هذا التتبع نحو «التكنوقراط Technocratic »[*] ، تلك الطائفة العلمية التي تتساءل - كما يقول جارودي - عن الشيء : كيف يكون ؟ ولا تتساءل : لم هو ؟ . وتجتهد في قضية الوسائل ، وتذهل عن رؤية الغايات[1] ، سنقف ولا شك أمام نموذج مقنن للظاهرة التخصصية ، حيث العقل الأداتي الذي يسكنه فكر منفصم لا يؤدى بصاحبه إلا إلى عجز في إدراك غائية العلم وأخلاقياته ، فضلاً عن ارتباطاته السياقية ، حتى ليبدو أفراد هذا النموذج وسط المشهد العام كمجموعة من العلميين الأميين - كما يصفهم الدكتور مهدى المنجرة - يعجزون عن المشاركة ديمقراطيًّا في نسق القرارات الحاكمة ، فضلاً عما يحدثه مكونهم العقلي من قطيعة بين وجهات النظر العلمية : الطبيعية والإنسانية[2] .

---

(١) روجيه جارودي : التربية وأزمة القيم ، المجلة العربية للتربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، العدد (٢) ، المجلد (٣) ، ١٩٨٣م، ص٤٨.

(*) في تحديد مقارب لمعنى المصطلح نجده في شرح (رايت ميلز) لثقافة ما يسمى بذوي الياقات البيضاء . انظر في هذا الخصوص :

Mills, weight: the power Elite, N.Y. oxford univ. press. 1956.

(*) للدكتور عمار حامد وصف لما يمكن تسميته بتكنوقراط الحقل التربوي ، طالعه في تقديمه لكتاب : دراسات في علم الاجتماع التربوي ، مرجع مشار إليه أعلاه .

(٢) قارن : المهدي المنجرة (دكتور) : الالتحام بين العلم والثقافة مفتاح القرن الحادي والعشرين ، تعريب محمد بريش ، المستقبل العربي ، العدد (١٣٦) ، مركز دراسات الوحدة ، بيروت ، ١٩٩٠م، ص١٧ .

نحن لا نجادل في أن منطق التطور في إطار تعقيدات البنى الحضارية ومؤسساتها في الغرب قد أفرز هذه الفئة وكرس أهميتها . غير أن ذلك لا يهون من بؤس الدور الذي تضطلع به بوصفها أدوات معرفية معزولة لا تمتلك ما يمتلكه الاستراتيجي وصاحب القرار . بل إن الآلية الحرفية التي يتحصن بها هؤلاء سنراها أكثر انقطاعًا وأشد بؤسًا في سياق النظم التسلطية التي لا يحق للتكنوقراطي في ظلها تجاوز دائرة الاختصاص الذي اختاره أو أُعِدَّ له ، اكتفاء بالانغماس في بحوث أو أنشطة دقيقة مقفلة تنتج تقنيات أو مشاريع قد لا يكون فيها للضمير مكان ، كما في عمليات تحضير الأسلحة الجرثومية ، أو في تجريب أحدث وسائل التعذيب وغسل الأدمغة ، أو في الأساليب «الميكيافيللية» التي يبتكرها تكنوقراط الاقتصاد للالتفاف على أقوات الناس ومعايشها ، أو نحو ذلك من أنشطة يؤديها التكنوقراطي بوعي أو بدونه ، حتى إذا حدث واستيقظ - بفعل المراجعة أو تأنيب الضمير - يهب منقلبًا على ما صنعته يداه ، كما حدث لـ « أوبنهايمر» وثلة من العلماء الذين أسهموا في تصنيع القنبلة الذرية التي ألقيت علي هيروشيما وناجازاكي .

وثمة وجه آخر لفصام التكنوقراط نلقاه عندما تعتمد بعض الحكومات في تشكيلاتها الوزارية على الفني - وإن كان أفقه لا يتجاوز حدود التخصص - ظنًا منها أن الوزير بهذا الشكل هو أكفأ من غيره وأقدر على تحقيق النجاح ، فيما كانت التجربة لا تتمخض إلا على نتائج جد متواضعة ، إن لم تكن فاشلة . ذلك أن الذهنية التي يستوطنها التخصص المنفصل لا تمارس فعلها في حل المشكلات إلا على نحو « قطاعي»، ولا يكون بمقدورها استبصار العلاقة بين الخاص والعام والفني والسياسي والداخلي والخارجي ، وبالتالي لا تضع لتلك العلائق العضوية أي حساب يذكر. لهذا حرى بنا ألا نفاجأ بخيبة هذا الصنف من التكنوقراط ، بخاصة في مجتمع متغير أو نام(*) .

النزعة العلموية والانفلات عن السياقات :

مع ما ينبهنا إليه (علم اجتماع العام) من أن المعرفة بكل فروعها تمتلك

(*) المصطلح للدكتور عبدالسميع سيد أحمد في : دراسات في علم الاجتماع التربوي ، ص١٨٢.

أنساقًا تختلف وتتنوع باختلاف وتنوع الثقافات ، يظل التجزيئيون في العالم النامي يغفلون التأسيسات الفلسفية للمعرفة ، ويقصرون عن إدراك العلوم ضمن سياقاتها الاجتماعية ، فضلاً عن التساؤل عن معطياتها النهائية ، ذلك أن التبعية الإدراكية التى هيئت لها الثقافة الغربية المهيمنة جعلت من العلم الغربى هو العلم الشرعي الوحيد ، فجهل لذلك الكثيرون دور «المخصبات الثقافية»(*) التي يمكن أن تفرزها الخصوصية الحضارية في الحقل المعرفي ، بل بما يمكن أن تقدمه من رؤية (منحازة) لجانب من الواقع «الفيزيقي» أو الاجتماعي الإنساني - كما يشير بحق الدكتور عبد السميع سيد أحمد[1] . لهذا (نشأت في الوطن العربي نزعة واضحة في هذا المجال هي « العلموية Scientism»(*) التى أصبحت تشكل جزءًا من العقلية العربية - وبخاصة النخبة المتعلمة والمتخصصة . ومؤدى العلموية أن الوسيلة إلى التقدم الحضارى هى تداول «أرقى» و«أحدث» النظريات العلمية ، دون التعرف لأسسها الفلسفية ، أو دون التعرض للتغيرات التى يفرضها هذا التجديد العلمي على الأفكار العلمية والاجتماعية والسياسية .. فيؤخذ العلم دون تاريخيته ، وتتحول المادة العلمية وكأنها جهاز مستورد أو قطعة تكنولوجية جديدة .. »[2] .

المعرفة التكاملية والنجاح :

إذا كنا قد ألمحنا - فيما تقدم - إلى ما قد يوفره المنظور التكاملي من استيعاب للأبعاد الفلسفية والعلمية والاجتماعية ، فهل ترانا بحاجة إلى أن نختم مقالتنا بالإشارة إلى ظاهرة التلازم بين التكامل والنجاح المهني ؟ .

بدافع إثراء هذه النقطة ، دعونا نشاهد هذا الطبيب الممدوح الذي ترتكز الناس إلى دراياته ، حتى وإن لم يكن تأهيله الأكاديمي بأفضل من زميله الذي قد لا يحوز الثقة ولا يتلقي غير

---

(١) انظر وقارن : عبدالسميع سيد أحمد ، المرجع السابق ، ص١٨٤ - ١٨٨ .

(*) هناك مصطلح «العلموية الميتافيزيقية» الذي يشار إليه بمعنى اعتقاد البعض أن العلم من شأنه أن يحل جميع المشاكل التي كانت من اختصاص الميتافيزيقيا، كما يستخدم مصطلح «العلموية المنهجية» الذي يشار إليه بمعنى أن الفيزياء والكيمياء وحدهما المعرفة الحقة ، وبالتالي فإن المنهج فيهما هو وحده الصالح للبحث حتى في حقل العلوم الإنسانية .

راجع : محمد عابد الجابري (دكتور) : المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي ، جـ ٢ ، دار الطليعة ، ١٩٨٢م ، ص٦٥ .

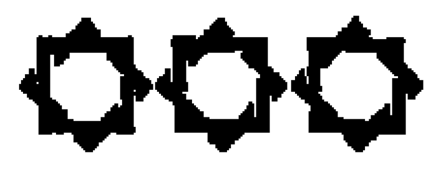
(٢) إبراهيم بدران (دكتور) : حول مفاهيم العلم في العقلية العربية ، المستقبل العربي ، مركز دراسات الوحدة ، العدد (١١٦) ، السنة (١١) ، ١٩٨٨م، ص٢٥ .

الانتقاد ، لا لشيء إلا لأن الأول كان أكثر تفهمًا لأبعاد المرض النفسية والبيئية، وأقدر على التعامل مع المرضى عبر جَذْلِه الطبَّ بأطراف الحقائق الأخرى . الأمر نفسه يمكن تلمسه في حقل التعليم ، حيث الطلبة يتفاعلون ، بل قد يستوعبون من أستاذ قد لا يتميز عن زملائه إلا بما حازه من قدرة على دعم تخصصه بثقافة عامة ووعي تربوي ومهارات اتصالية ساعدته على التواصل والنجاح .

والمعطيات الإيجابية لمثل هذه الشروط يمكن متابعتها - إذا ما توافرت - في أكثر من مهنة وحقل ، الأمر الذي يقودنا إلى التأكيد على أنه من غير اللائق أن لا يتحرج المتخصص في الحقل «العلمي» من جهله التام بالتاريخ والدين والفلسفة والأدب ، أو أن يتباهي متخصص في قسم ما بأن قدراته في اللغة الأجنبية أعلى من قدراته في اللغة القومية . فالحق أن تكاملية المعرفة أدعى لترسيخ قدم التخصص من أحاديتها . بل في أرضية التكامل تنضج ثمرة النجاح .

كما في الأول ، في الأخير ، نوافق على أن ثورة المعلومات ، وضرورات تقسيم العمل ، ومقتضيات التعمق ، استدعت التوفر على التخصص ، غير أن كل ذلك لا يعفي من الإلحاح على حقيقة أن أي علم يفرض على صاحبه اتصالاً بالعلوم المجاورة أو المغذية أو المضيئة ، حتى إذا ما انكفأ العالِم مدققًا في الظاهرة موضع اهتمامه ، أبقى النظر مفتوحًا على سائر الظواهر الأخرى .

إنها دعوة إلى إعادة النظر في المفهوم الضيق للعلم ، واعتماد نظرة شمولية تستوعب كل الأبعاد أيًّا كان التخصص. فالعلوم الحقة ما هي إلا أفرع في شجرة واحدة تستقي جذورها - بتلازم واتساق - من حقيقة الخالق ، وما أودع في الكون والإنسان وسائر المخلوقات من سنن وقوانين وحقائق .



أبحاث

حاجة الأدب العربي إلى الأخذ بالتصور الإسلامي

أحمد الأشهب

يرى المتتبعون لمسيرة الأدب الإسلامي أن هذا التيار المتدفق قد تخطى مرحلة التأصيل إلى مرحلة الإبداع الجاد والإسهام الفعال في تقويم المسار الإبداعي داخل المنظومة الاجتماعية والسياسية للشعوب المستضعفة.

لقد استطاع هذا الاتجاه أن يحدد منذ البدء منهجه المستقل في معالجته الأحداث، وكذا في رسمه الأهداف السامية التي نذر نفسه من أجلها، كل ذلك انطلاقًا من نظرة الإسلام الشمولية لمناهج الحياة وكذا الوعي بمتطلبات المرحلة الراهنة، فالتيار العذب إذن قد اشتد ساعده، ولم يعد بالتالي ذلك الطفل الغض المتعثر في مشيته؛ ولعل هذا ما حدا بالأستاذ محمد حسن بريغش أن يعلن من غير تحفظ في كتابه «في الأدب الإسلامي المعاصر» فيقول: «أكاد أجزم أن الأدب الإسلامي قد ولد ونما وترعرع، والتيار العذب بدأ يشتد ويقوى، وأضحى يشق مجراه ويحط في الأرض سبل اليقين»[1].

إن المتتبع لمخاضات الإبداع الثقافي عمومًا، والأدبي على الخصوص يدرك وبوضوح مدى التأثير الذي أحدثته التيارات والأيديولوجيات الوافدة على مستوى البنية الثقافية لدى الشعوب العربية، حتى أصبحنا نجد لكل تيار صدىً مماثلاً داخل الرقعة العربية، وأصبح من بين مبدعينا من يحمل لواء

(١) في الأدب الإسلامي المعاصر، محمد حسن بريغش، مكتبة الحرمين – الرياض – طبعة أولى.

هذه المدرسة أو تلك ، مدافعًا عن اطروحاتها ومبادئها؛ ومن ثم أصبح الكثير من أعمال الأدب العربي المعاصر صدىً للتيار العقيدي والفلسفي للتيارات الوافدة.

وإذا ألقينا نظرة فاحصة على هذا الزخم الهائل من «المعلبات الفكرية» ، التي أثرت في أدبنا العربي أيما تأثير يمكن أن نخرج بثلاثة تصنيفات أساسية، وكل تصنيف يندرج تحت عباءته الكثير من التسميات الثانوية :

*** التصنيف الأول؛ التيار الليبرالي :**

ويضم تحته الكثير من التفريعات التي إن اختلفت في الشكل فإنها تنطلق من نفس المضمون ، وهو التعبير عن مجتمع المنافسة الحرة بكل سلبياته وإيجابياته، بالإضافة إلى رضد صورة الإنسان العربي المتحضر بطريقة أو بأخرى .

*** التصنيف الثاني؛ التيار الاشتراكي:**

ويضم هو الآخر تحت ردائه كثيرًا من التسميات المتشابكة التي اتخذت من المنظور الاشتراكي منهجًا وهدفًا يُحتذى، ولكن رغم اختلاف هذه التسميات تبقى مجرد أسماء شخصية لأفراد عائلة واحدة.

*** التصنيف الثالث؛ التيار العبثي:**

وهو تيار بدون ملامح ، وإن كان نما هو الآخر في ظل النظام الليبرالي، و لم يسلم التيار الاشتراكي من بعض شطحاته (فوضوية برتولد بريشت مثلاً)، فهذا التيار أشبه ما يكون بالزئبق؛ بحيث لا يكاد المرء يضع يده على حقيقة مضامينه حتى ينزلق من بين أصابعه، وينطبق عليه جيدًا وصف الشاعر :

كالقابض على الماء خانته فروج الأصابع

١- وقفة لا بد منها :

إنه لمن الإجحاف أن يتعامل المثقف العربي مع أي مذهب من هذه المذاهب من غير أن يأخذ بعين الاعتبار ظروف نشأته بكل ملابساتها الزمكانية؛ إذ لابد من وضعه ضمن إطاره الجغرافي وسياقه التاريخي، ومن دون البحث في هذه العلة سيقع في خلط منهجي فظيع، ويكون بالتالي قد جنى - من حيث يدري أو لا يدري - على الأدب العربي بتجريده من مواصفاته الخصوصية وتحميله وزر وضع حضاري لم يترعرع فيه ؛ ومن ثم يكون التعامل فى ظل هذه الظروف مجرد إسقاطات مجانية تكرس حالة الانبهار الحضاري الذي ترزخ تحت نيره العقول العربية والإسلامية منذ أمد بعيد،

من هنا صار لزامًا على العقل المسلم أن يبحث المسألة في جذورها، مرورًا بكل الظروف والملابسات التي صحبتها طيلة الفترة الممتدة ما بين لحظة الميلاد، ولحظة بناء الذات.

٢ – قراءة عابرة في ظروف النشأة :

أ– نشأة التيار الليبرالي وتطوره:

نشأ هذا التيار وترعرع في صخب الآلة وضجيجها، ووضعت أولى لبناته على أنقاض النظام الفيودالي مع بداية عصر التصنيع بأوربا.

وقد أسهمت الكشوفات الجغرافية (وكانت ذات طابع امبريالي محض) في إعطائه ذلك الامتداد الأفقي؛ نظرًا لانفتاح أوربا على عوالم لم يسبق لها أن عرفتها، فشاع ما اصطلح عليه بأدب الرحلات، والذي غالبًا ما كان أصحابه مبعوثين من قبل حكوماتهم للقيام بدراسات تمهيدية لعقلية الشعوب التي تسعى للهيمنة عليها، غير أن هذا التيار بدأت تتضح ملامحه بشكل سافر في أعمال أدباء وفناني عصر النهضة، ويمكن اعتبار لوحة الموناليزا للرسام الإيطالي ليوناردو دفنشي شاهد إثبات عن هذه الفترة المهمة في تاريخ الفكر الغربي. وقد عرفت هذه الفترة نوعًا من النكوص الذي اعتبره مفكرو تلك المرحلة عودة نحو تأصيل الذات الأوربية، معتمدين في ذلك على الفكر الإغريقي والفكر المسيحي كقاعدة للانطلاق بالفكر الغربي نحو آفاق أرحب ، فظهرت بعض الأعمال كالكوميديا الإلهية لدانتي، ولوحة العشاء الأخير التي تصور المسيح وحوارييه في الليلة التي وشى به أحدهم، للفنان مايكيلا إنجلو، وأصبح الاهتمام بكتابات أرسطو وتقليد قدماء الإغريق سمة من سمات هذا العصر، وحتى في العصر الذي أطلق عليه – تجاوزًا – عصر التنوير ما هو في الأصل إلا عودة إلى رفات الفكر الإغريقي، وقد سماه الدكتور نبيل راغب في كتابه «المذاهب الأدبية من الكلاسيكية إلى العبثية» بعصر الكلاسيكية المتحذلقة؛ حيث نشأت طبقة من المفكرين هدفها الوحيد هو تقليد القدامى وعلى رأسهم أرسطو[١]، وما يعنينا من هذا السرد التاريخي هو ربط الفكر الليبرالي المعاصر بلحظة الميلاد التي لا زالت تطبع الكثير من نتاجات هذا العصر.

---

(١) المذاهب الأدبية من الكلاسيكية إلى العبثية، الدكتور نبيل راغب، سلسلة المكتبة الثقافية – الهيئة المصرية العامة للكتاب .

من هنا كان لا بد أن يخضع التعامل مع هذا الفكر لمقاييس معرفية دقيقة نابعة من هويتنا الحضارية، لا باعتباره شرًّا مطلقًا - كما يزعم بعض المتحفظين من أبناء جلدتنا - بل لكونه ينطلق من معطيات حضارية وعقيدية غير معطياتنا، وكما لا يمكن لعاقل أن ينكر تلك النقلة النوعية التي أحدثها هذا التيار على المستويين الاجتماعي والسياسي من جهة والمستوى الإبداعي - الثقافي من جهة أخرى ، فلا يمكن أيضًا أن نتجاهل خصوصيات الدين والتراث الذي ظل يمتاح من هذا التيار أسس نهضته ورموز مقوماته، ففاعلية أي إبداع لا تكمن في تبنيه من طرف هذه المدرسة أو تلك أو تقليد هذا الاتجاه أو ذاك بقدر ما تكمن في الصيغة الحضارية وكذا الرؤية الموضوعية التي يتميز بها عن غيره في إطار قيم المجتمع الذي يعبر المبدع عن قيمه ومعاناته، ومن هنا كان للمدرسة اللاتينية-الأمريكية طعمها الخاص ونكهتها الأمازونية المتميزة، رغم كونها أخذت عن الغرب أبرز مقوماتها ألا وهي اللغة والدين المسيحي.

ب - ملامح التيار الاشتراكي وخصوصياته:

إذا كان أصحاب هذا الاتجاه ينعون على المبدع الإسلامي تعامله الساذج مع التراث - وهذا كلام فيه نظر - فإنهم نسوا أو تناسوا أنهم تعاملوا أيضًا بقدر من السذاجة لا يمكن إغفاله ليس مع التراث فحسب؛ بل مع المذهب الاشتراكي نفسه، إذ غالبًا ما يتجاوز الطرح الماركسي ظروف النشأة وخصوصياتها إلى خطاب الإقناع المباشر، وهذا ناتج على كون دراسة عامل النشأة - رغم أهميته - لم يحظ بنفس القدر من العناية التي حظي بها المنهج الدياليكتيكي وفائض القيمة وغيرها من مقومات المذهب الاشتراكي؛ ومن ثم كانت الإسقاطات المجانبة للصواب تنثال على واقعنا الإسلامي بالمجان من غير أن يكلف أصحابها أنفسهم عناء التمييز بين العقيدة المسيحية والعقيدة الإسلامية، فكان أن نقل الصراع الكنيسي معلبًا ليسقط على الواقع الإسلامي، وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على سرعة الأحكام الجاهزة، وفي غمرة الاستقطابات الواسعة لفئة المثقفين في الوطن العربي

وتفشي موضة التقدمية فيما بين الفترة التي شهدت سقوط فلسطين بأيدي الصهاينة وبعد هزيمة ١٩٦٧م ؛ حيث أصبح الخطاب الماركسي هو المهيمن على الساحة العربية، في غمرة هذا نسي المتحمسون لهذا التيار أن قضية العقيدة لا يمكن تجاوزها بهذه السهولة؛ لا سيما لدى الفئات البروليتارية التي نصبوا أنفسهم أوصياء على مصالحها، ويبدو أن الذين ركبوا الموجة في بداية عنفوانها لم يكلفوا أنفسهم - في غمرة التحولات السريعة التي شهدتها المنطقة (سقوط الخلافة العثمانية، الاحتلال الصهيوني، تنامي المد القومي، انقلابات عربية سياسية بالجملة .... إلخ) - مشقة التمييز بين حقيقة الدين المسيحي الذي شهد طيلة قرون أبشع أنواع التحريف ، والدين الإسلامي الذي حافظ الله على صبغته، وأن ما نتج من انحسار وتشويه له إنما نتج عن انحراف في الفهم والتصور والسلوك لدى الإنسان المسلم نفسه، وهكذا بدا لهؤلاء الراكبين أن حتمية التاريخ تسير سيرها الطبيعي وفق جدلية الصراع القائم بين الفكر العلمي المتنور والفكر الديني المتحجر؛ لذا أصبحت كل هزيمة عسكرية أو حضارية تعزى إلى الإسلام، وتم تغييب الخطاب الإسلامي من على المنابر الفكرية والجامعية خاصة في البلدان التي تحكم فيها المد القومي العلماني، وبعد ما كان الإسلام - وحتى وقت قريب - المحرك الأول لملايين البشر ضد قوى الاستكبار والامبريالية أصبح في هذا الظرف العصيب أفيونًا للشعوب ، وأصبحت المقولة الماركسية: «اشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس» تعني بشكل أو بآخر المقولة القائلة: «اشنقوا آخر رمز للطغيان بأمعاء آخر رجل دين إسلامي»، وحتى مع بداية انحسار المد الاشتراكي داخل الرقعة العربية والإسلامية عقب هزيمة حزيران الأسود، وبعد فشل كل الاطروحات القومية في تضميد جراحات الأمة، بدت لعبة امتصاص النقمة أو ما يسمى في الأدبيات الماركسية بالتراجع الاستراتيجي؛ إذ نجد أن أصحاب هذا التيار تعاملوا بنوع من الانتهازية مع التطلعات الإسلامية لدى شعوب المنطقة، فطفت على الساحة كتابات تخطب ود الإسلام وتتمسح بمسوحه، وبدأ نوع من المرونة في التعامل مع الدين بشكل عام في انتظار اللحظة

الحاسمة لتحقيق (القفزة التاريخية) ، في هذه الفترة ظهرت الكثير من الدراسات التي تقارن بين كفاح الإسلام ونضال الماركسية، وأن كليهما جاء لتحرير الفئات المستضعفة من الفئات المتعفنة، نذكر على سبيل المثال تلك النشرات التي راجت في بعض الأقطار العربية في الستينيات على صعيد الجامعات والمنتديات الفكرية والقائلة بأن الإسلام كان منذ البعثة اشتراكي النزعة، وأن اشتراكيته تمثلت في عهد أبي بكر ﷺ وتجلت في أقصى صورها في عهد الفاروق عمر ﷺ[1]، كما أصبح الصحابي الجليل أبو ذر الغفاري ﷺ المؤسس الأول للاشتراكية في التاريخ العربي، إلى غير ذلك من التعتيمات التي لا تخفى على أحد.

إن الظروف والملابسات التي أحاطت بهذا التيار في بداية نشأته ـ والتي آثرت تأخير الحديث عنها - لا تخفى على الكثير من الدارسين وغير الدارسين، ابتداء من مثالية سان سيمون، وطوباوية هيجل إلى علمية ماركس وإنجلز، ولا يمكن أن ننسى دور العنجهية الدينية المتمثلة في الكنيسة في بلورة هذا النمط الذي اتخذ فيما بعد أبعاده الفلسفية والاقتصادية وأسهم في إعادة رسم الخريطة الجيوسياسية للعالم المعاصر؛ لهذا - وقبل أن نفتح باب التعامل مع هذا التيار - وجب الأخذ بعين الاعتبار ظروف هذه النشأة وتطورها، وللإشارة يمكن التوضيح بأن هناك تيارات أخرى ترعرعت في حضن هذا المذهب نذكر منها على سبيل المثال لا على سبيل الحصر : الوجودية، والتي لا تختلف في شيء من حيث العقيدة والتفسير المادي مع الماركسية.

جـ - العبثية وانعدام الرؤية المضمونية من وراء السلوك الإنساني:

إنه لمن المؤسف حقًا أن نجد بين المثقفين العرب من يتبنى هذا الطرح من غير أن يجشم نفسه عناء التنقيب في خصائص المرحلة التي نشأ فيها هذا التيار الذي أدى إلى انعدام السلوك من وراء أي فعل إنساني.

ونكتفي هنا بما أورده الدكتور نبيل راغب في المذاهب الأدبية فهو كاف لدحض أوهام هذه الفئة، يقول الدكتور نبيل: «ولا شك أن كل اتجاه أدبي هو عبارة عن نتاج المرحلة الحضارية التي يمر

(١) لعبة اليمين واليسار، د. عماد الدين خليل ود. عبد الحليم عويس .

بها أيُّ مجتمع ، وقد مر المجتمع الأوربي بمرحلة عصيبة في أعقاب الحرب العالمية الثانية تحطم فيها كثير من الأصنام ، وانهار فيها العديد من التقاليد التي كانت تعد من المقدسات التي لا تمس، منها مثلاً أن الإنسان مخلوق منطقي معقول لا يصدر عنه إلا كل منطقي ومعقول، بينما أثبتت الحرب العالمية الثانية أن كل شيء بناه الإنسان من حضارة وتراث يمكن أن ينهار في لحظات بفعل إنسان آخر مثل هتلر ...»[1]، ومن ثم أصبح فكر الإنسان يتأرجح بين النقيضين، بين المنطق والعبث، بين المعقولية والوحشية؛ مما أدى إلى انعدام معنى الجزء الأكبر من فكره وسلوكه[2].

وحتى نكون موضوعيين يمكن القول بأن التيار العبثي عبر تعبيرًا وافيًا عن المرحلة العصيبة التي مر بها المجتمع الأوربي وبالتالي الإنسان الأوربي، وقد «عبَّر الاتجاه العبثي في الأدب تعبيرًا وافيًا عن انعدام المعنى وراء السلوك الإنساني في العالم المعاصر الذي فقد كل وحدة تمنح الإحساس بالانسجام والتوافق ،

وقد نسب إلى أرثر ميللر أنه قال وهو يتحدث عن المسرحية الأمريكية المعاصرة: (أعتقد أننا بلغنا في أمريكا نهاية مرحلة من مراحل التطور لأننا نكرر أنفسنا سنة بعد سنة وفقدت المضامين كل معنى لها، ولا يبدو أن هناك من يلاحظ ذلك ..»[3]، فماذا بقي لدعاة العبث واللامعقول من ذرارينا من حجة في تقليد هذا المنحنى ، وهل يعقل لأمة تواجه أكبر التحديات، من احتلال صهيوني لجزء من أراضيها، وإحباط حضاري، وهزائم على كل المستويات أن تتبنى العبث في أغلى شيء تملكه ألا وهو فكرها وثقافتها.

٣- ضرورة العودة إلى الجذور :

نحن لسنا هنا بصدد إيجاد تأشيرة مرور لهذا النوع من الإبداع، أو احتجاز مقعد له من بين المقاعد المحتجزة من قِبَل المذاهب والمدارس الأخرى؛ وذلك لسبب واحد فقط: هو أن الأدب الإسلامي ليس وليد اللحظة الراهنة، وأن قصة العقل المسلم مع الإبداع بشكل عام ليست فكرة لقيطة رمت بها صيرورة الأحداث إلى الواجهة كحالة

(١) المذاهب الأدبية، ص ٢٣٩ .
(٢) المصدر السابق .
(٣) المصدر السابق، ص ٢٤٠ .

رد فعل عكسي تجاه الممارسات والاستفزازات اللاإنسانية التي ووجه بها المثقف المسلم طيلة الحقب المنصرمة، بل هو على العكس وليد شرعي لأزيد من ثلاثة عشر قرنًا من المخاض والكفاح والعطاء الإنساني المتدفق في شتى ميادين المعرفة ومن بينها الأدب، بدءًا بحسان بن ثابت وكعب بن زهير رضي الله عنهما، حينما حررا القصيدة العربية من رجس المعصبية والهراش العشائري إلى صراع من أجل إثبات الحق وإبراز المثل السامية التي جاء بها الدين الجديد متجاوزين بذلك حاجز القبيلة والآصرة واللون إلى وشيجة أقوى هي وشيجة العقيدة، ولم يعد الشاعر العربي في ظل الإسلام ترجمان قبيلته كما كان الشأن في فترة الجاهلية؛ بل أصبح صاحب رسالة تبشر الكون بنهاية عهد الجور والطغيان، يقول الأستاذ محمد إقبال عروي مبرزًا هذه النقلة الفذة في تاريخ الشعر العربي: «كان الشعر يلج سوق عكاظ، ومع تلك الحضارة الجديدة أصبح يلج بيوت الله، وبعد ما كان يحتضن بالمال والشهرة والقبلية صار يحتضن ببردة النبيﷺ ...»[1].

ويجمل القول أن كل ما نرومه من خلال هذا البحث المتواضع هو إيجاد الصيغة الحضارية التي يمكن أن يتبناها الأديب العربي في مواجهته لأعداء أمته، هذه الصيغة التي لا يمكن أن تقوم إلا بعد إيجاد المحور العقيدي الذي تدور حوله؛ ولأن الأدب الذي لا يتسلح بعقيدة محكوم عليه بالموت إن آجلاً أم عاجلاً، ومن المفروض أن تكون هذه العقيدة نابعة من صميم الشعب الذي سيكون إبداع الأديب منصبًّا حول مشاكله، وقبل أن نعلنها دعوة مفتوحة للعاملين بحقل الإبداع - والإبداع الأدبي خصوصًا - أن يفتحوا صفحة جديدة مع هذا اللون المتميز بعيدًا عن أسلوب المداهنة وعمل الأوراش، لا بد من الرد قدر المستطاع على تلك الشبهات التي تحوم حول الأدب الإسلامي المعاصر محاولة النيل منه وتشويه صورته للأنظار.

٤- الأدب الإسلامي وإشكالية التعامل مع الواقع :

يتهم بعضهم الأديب المسلم بهروبه وجنوحه عن الواقع، ويستدل على ذلك بلجوء الأديب المسلم إلى تراث الأمة

---

(١) جمالية الأدب الإسلامي، محمد إقبال عروي، المكتبة السلفية ، الدار البيضاء، ١٩٨٦، طبعة أولى .

واستنجاده برموزها، وتقديسه لهذا التراث تقديسًا يكبله عن الانطلاق إلى آفاق أرحب، وقبل أن نرد على هذه الشبهة نود أن نشير أولاً إلى أنه لا قدسية للتراث في مفهوم المسلم عمومًا إلا إذا كان هؤلاء يعتبرون أن القرآن والسنة جزء من التراث. ويرون أن كلام الله ووحيه المتمثل في كتابه وسنة رسوله تشكل جزءًا من التراث، فهنا أقول لهم: إن الوحي هو شيء غير التراث ؛ لأن التراث هو ما أنتجه العقل المسلم تحت راية الإسلام، أما الوحي فهو شيء خارج الزمان وخارج المكان ، يقول الشاعر محمد بن عمارة في هذا الموضوع في استجواب أجرته معه جريدة (المسلمون) في عددها الثاني من فبراير سنة ١٩٨٥م : «بقي أن نعرف حقيقة كبرى في الإجابة عن هذا السؤال، وتتعلق بالقرآن الكريم والسنة المطهرة، فهما معًا لا يمكن اعتبارهما موروثًا؛ وذلك أن الموروث نعني به كل إنتاج أنتجته الذهنية الإسلامية، أما القرآن والسنة فيمثلان الوحي الإلهي الذي لا يحصره زمان ولا مكان».

ولقد كان الأديب المسلم شجاعًا في تعامله مع تراث الأمة جرحًا وتعديلاً شأنه في ذلك شأن من فهم دينه فهمًا عميقًا ، ولننصت إلى هذا الموقف الرائع من التراث عند أحد أبرز أدباء ومفكري الإسلام في عصرنا، وهو الدكتور عماد الدين خليل في كتابه (في التاريخ الإسلامي)، «إن التشبث بالتراث إذا ما تجاوز حده المنطقي الهادئ، تحول إلى سلاح خطير نشهره ضد أنفسنا في حلبة الصراع الرهيب ضد أعدائنا ومهاجمينا، ومن أجل ألا يحتوينا هذا الموقف الخاطئ إزاء التعامل مع التراث علينا أن نتحول إلى موقع أكثر علمية وإيجابية وانفتاحًا، موقع نتحمل فيه مسئولية الرؤية الشاملة لمواضع الخطأ والصواب، والنقد البعيد للحدود الفاصلة بين الأسود والأبيض ... »[1].

انطلاقًا من بعض النماذج القليلة التي سنسوقها ضمن هذا البحث المتواضع، سوف نقف - وبكل بساطة - على حجم ومتانة الارتباط والتماسك بين الأديب المسلم وواقعه، ونكشف بالتالي مقدار الفرية التي تلوكها بعض الأفواه لحاجة في نفس يعقوب، والتي تتهم المبدع الإسلامي بالإغراق في الماضوية

(١) عماد الدين خليل، في التاريخ الإسلامي، ص ٥٥-٥٦، المكتب الإسلامي .

والسكونية وما إلى ذلك من التعابير التي باتت جد مستهلكة في سوق العملات الثقافية؛ فالأديب المسلم قبل أن يكون مبدعًا، هو إنسان صاحب مبدأ وعقيدة من أهم مميزاتها مواجهة الظلم والغش والانحراف، والوقوف إلى جانب الحق والدفاع عنه سواء بالكلمة أو بوهج السلاح ؛ ومن ثم كان الوقوف إلى جانب المستضعفين سمة من سمات عقيدة هذا الإنسان المسلم.

إذن فنصرة الحق ليست بدعة في حياة الأديب المسلم ولا شعارات جوفاء يلوكها قلمه من أجل المزايدات على كسب مودة الخلق ، أو خطابات حماسية يلهب بها حماس الجماهير المستنزفة ، ورجوعه لاستلهام العبرة من تاريخ الأمة الحافل بسجلات الكفاح ليس بكاء على الأطلال كما يتوهمه ذوو النظر القاصر بقدر ما هو حافز لإثارة الهمم الراكدة التي ألفت حياة الدعة والخمول من أجل استشراف آفاق غد أفضل، فهذه الادعاءات التي أثيرت ولا زالت تثار في وجه كل إبداع يتسبم بميسم الإسلامية . لا ترتكز على طابع الحكم الموضوعي والنقاش المرتكز على أسس علمية ، علمًا بأن الأديب المسلم ليس أول من وظف التراث توظيفًا فنيًّا من أجل تصويب أخطاء المرحلة ؛ بل هناك من وظف حتى الأساطير اليونانية واستنجد بآلهة الإغريق وآلهة البابليين ، ومن يقرأ لأدونيس واستنجاده بعشتار، وأمل دنقل واستنجاده بزرقاء اليمامة يحس مقدار التشويه الذى يمس الإبداع الإسلامي دون غيره ..

وقد رد الأستاذ محمد إقبال عروي في كتابه القيم : «جمالية الأدب الإسلامي» في فصل (مواقف متباينة من الأدب الإسلامي) ردًّا كافيًا نسُوق منه بعض المقاطع .. يقول الأستاذ عروي: «لست أدري ما هو المنهج الذي يقتفيه أصحاب هذه الدعوة من أجل الوصول إلى تلك الحقيقة ، وإن كنت أشك بأنه منهج معكوس يسبق الأحكام على الدراسة المتأنية ، ولو تأمل هؤلاء أشعار وقصص الأدباء المسلمين وقاربوها مقاربة فعالة ، لأدركوا أن الرؤية الإسلامية فرضت عليهم الانغماس في واقع الشعوب وإدانة الفئات المتعفنة التي تلعب بمصائر الأبرياء...»[1] .

(١) جمالية الأدب الإسلامي، ص٨٤.

«... ونتذكر هنا قصة أيوب مع بدر شاكر السياب، ومريم العذراء مع أدونيس ، ومع ذلك لم يطلع علينا من يسم هذه الإبداعات بميسم التراثية أو السلفية أو السكونية، الأمر الذي يضاعف من التأكيد على أن الاتهام مشروط بالرؤية وليس بالتوظيف، وفي هذا التناقض نكشف عن عتمة جديدة من عتمات اللغو الذي يتخذ طابع النقاش العلمي والحكم الموضوعي، ولكن شتان ... شتان !! »[1].

وحتى لا تكون جعجعة بلا طحين ، أحيل القارئ الكريم إلى هذا المقطع من قصيدة «أحلام حفيد صاحب الرأس» للدكتور حسن الأمراني، وهي غيض من فيض، وأترك للقارئ حرية التعليق عليها :

أصداء أغنية من المذياع ، تجلد حلمنا
المكره
(شعب يغني والقلوب تصفق)
والمسجد الأقصى جراح تفهق
وصلاة شيخ يستجير
وصوت والهة مضت تستصرخ العربا
ودم ، وقربان على أعتاب من يمشي
على أشلائنا طربا
ما ضر لو ركضت على جدثي
جياد المترفين، وحولت أيامنا عبرة
من بعد ما سرقت كنوزي، واسترقت
قبة الصخرة
أصداء ثانية
وسابعة،،
وينطلق المغني
(هذي دموع الشعب من فرط الهوى)
عجبًا أمن فرط الهوى كان البكا؟
أم كان من فرط الطوى؟
وتجوع، ثم تجوع، يهتف برلماني قديم،
كلما وهبوه عمرًا ثانيا
في مجلس النواب: يحيا الشعب
يحيا الشعب،،،
وكأن شعبك أيها الموهوب عمرا
يأيها الموهوب جمرا
ربَّ صنعناه من الحلوى ونأكله إذا جعنا
فيا جمر الغضا، يا خنجرًا يسعى على
جسدي
يغوص من الوريد إلى نياط القلب
لن تستقر بأرضنا الأوثان
الآن تعوي الريح، ثم تنحر للأذقان[2]

٥- الانتماء والالتزام في الأدب الإسلامي المعاصر :

لا يخفى على كل متتبع أن الالتزام

(١) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٢) القصائد السبع، حسن الأمراني، الطبعة الثانية، المطبعة المركزية وجدة ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤م، ص٢٨-٣٠.

في أي فن يعبر عن مدى اهتمام الفنان بقضايا مجتمعه الذي منحه تربة العيش وفاكهة التحدي، وأن النظرية التي تحمل شعار «الفن للفن» تبقى بعيدة عن قضية الفن نفسه؛ لأنه ليست من طبيعة الفنان أن يمارس قيمه الجمالية وهو يغتصب الأخلاق ويئد التفاعلات الاجتماعية بجرة قلم أو ضربة فرشاة، وإلى هذا يشير المفكر الأمريكي إيمرسون بقوله: «إن العمل الأدبي لا بد وأن يحتوي على أفكار إنسانية بناءة ؛ لأن الأدب عامة مثالي وأخلاقي بطبيعته ، أما العمل (الأدبي) المحكم البناء والمحتوي على أفكار هدامة فمثله مثل الجريمة الكاملة التي تدل على براعة مرتكبها وحنكته ولكنها تدل في نفس الوقت على إجرامه وحيوانيته، والبراعة هنا ليست من الإنسانية في شيء»(١).

فالأدب الإسلامي لا يبخس أي جانب حقه، وقد أدرك الأديب المسلم بطبيعة تصوره ورؤيته الشمولية للكون أن الأدب لا يمكنه أن يفي بالغرض إلا من خلال هذه الرؤية المزدوجة - أي الجمالية والالتزام - فإذا كان الجانب الفني يعطي للإبداع مفهوم الهوية التي تميزه وتشكله عن بقية العناصر الإبداعية الأخرى، فانتفاؤه أيضًا يجعله - أي الإبداع - كالشخص الذي فقد بطاقة هويته ومن ثم عجز عن إثبات جنسه واسمه، ويأتي الالتزام بعد ذلك ليعطي لهذا العنصر صفة المواطن الصالح؛ إذ لا يمكن أن تمارس طقوس الإبداع في فوضى أخلاقية لا تلتزم بقيم المجتمع؛ لأن الفن يصبح في هذه الحالة نشازًا لا يطاق .

إن الالتزام في نطاق الحرية الإسلامية كما يذهب إلى ذلك نجيب الكيلاني «لا يضع قيدًا على فكر ولا يعطل مسيرة أي جهد علمي، ولا يصادر إبداعًا فنيًا، إنه تحرير للطاقات الإنسانية، فإذا كان التفاعل الكيماوي بلغة العلم له اشتراطاته وضوابطه حتى يتم ويتجلى عن مركب جديد، فإن الحرية إن صح التعبير تحوطها اشتراطات وضوابط تجعلها تفعل فعلها على النحو الأمثل، فيتشكل الإنسان على هيئة كيان معبر عن قيم الحضارة الإسلامية، وبذلك يؤدي دوره الأمثل في الحياة، ويوصل الرسالة الخالدة بالصورة الحقيقية دون تحريف أو تبديل، ومن ثم يقوم مجتمع

---

(١) المذاهب الأدبية، د. نبيل راغب .

متآخ متناغم ينطبق عليه قول الرسولﷺ (مثل المسلمين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحمى والسهر) أو كما قال صلى ا لله عليه وسلم»[1].

وتبقى علاقة الأديب المسلم بالمجتمع علاقة واقعية إلى أبعد الحدود لا تكفي بنقل تفاعلاته بطريقة ميكانيكية ؛ لأنه ليس من شأن الأديب أن يستجيب لواقع المجتمع كيفما كان هذا الواقع متفسخاً «إن دور الأديب في هذه الحالة يبدو سلبيًّا ، وقد يبقى الأمر في هذا المجتمع على ما هو عليه من فساد، وهنا تنعدم (المسئولية الأدبية) أو (الرسالة) ويصير الالتزام ضربًا من الجمود على ما هو قائم، وتمجيدًا لما هو راسخ؛ ومن ثم تزمن العلل الاجتماعية، وتنطمس معالم التغيير الإيجابي والتطوير»[2].

٦- **مفهوم الجنس في الأدب الإسلامي :**

إن مفهوم الجنس في الأدب الإسلامي اتخذ شكلاً واضحًا دون غموض أو التواء بعيدًا عن الاستغلال المشين لهذه الفطرة الغريزية التي جعلها الله ﷻ أداة استمرار لنسل آدم عليه السلام وغيره من المخلوقات، وقد دأب بعض شذاذ الآفاق إلى توظيف هذه النعمة توظيفًا منحطًا لا يخضع لأية معايير فنية أو أخلاقية، والقارئ لما يسمى بالأدب المكشوف يلاحظ مدى التكلف في تعامل هذا النوع مع موضوع الجنس ؛ بحيث نجده يُقحم بسبب أو غير سبب من غير أن تراعى فيه أية ضرورة فنية أو أخلاقية، «إن تصورنا لموضوع الجنس يجب أن يكون واضحًا دون تعقيد أو غموض ؛ لأن القرآن الكريم - كتابنا المقدس - عرضها في قصة طويلة ؛ حيث تحتدم الشهوة في جسد امرأة جريئة، تتحدى القيم والمواصفات الاجتماعية، وتلهث وراء نبي ا لله يوسف عليه السلام ، لتطفيء شهوتها وهياجها »[3].

أما إذا كان الجنس مجرد إثارة للغرائز وتصوير مهين لعلاقة الرجل بالمرأة ، فالأولى أن نسمي ذلك (بورنو) وما أجمل تلك العبارة التي رد بها الأديب الإسلامي الراحل، عبد الحميد جودة

(١) مدخل إلى الأدب الإسلامي، د. نجيب الكيلاني، كتاب الأمة.

(٢) المصدر السابق نفسه .

(٣) المصدر نفسه .

الســحار – رحمه الله – عن موضوع الجنس؛ إذ قال فيما معناه: «إن الأديب حينما يستغل موضوع الجنس من أجل اكتناه الحالة النفسية والاجتماعية لأبطاله ومعالجتهــا، يكـون في هـذه الحالـــة كـالطبيب الـذي يحلل براز المريض من أجل الكشـف عـن حقيقـة الداء، أما إذا كـان هذا الاستغلال والتوظيف من أجل إثــارة الغرائز الكامنــة لـدى القـارئ وإشــعالها فإنــه يصبح في هـذه الحالـة كالطفل الذي يعبث بالبراز، وهي صورة تتقزز منها النفوس»[1].

إذن فمفهـــوم الجنــس في الأدب الإسلامي هو مفهومه في الإسلام ككل، وكلنا يعرف موقف الإسـلام من صورة الجنـس المنحـرف، كالزنـــا واللـواط والشـذوذ بمختلف أشـكاله ، وهذا لا يعـني أن نغفل هذا الشـذوذ ؛ لأن إغفاله لا يزيـد المشـــكلة إلا تفاقمًـا، يقـول الدكتور الكيلانـي: «وإذا كـان الزنـا – صورة الجنـس المنحـرف الحرام – وبـاءً خطيرًا، أفلا يمكن تناولـه بما يستحقه من تقبيح وتنفير، ومـا يصاحبه من مقدمات وإغراءات السقوط؟»[2].

وهكذا نجد أن الإسـلام يتبنى الجنس النظيـف، في إطار علاقـة شرعية قائمة علـى آصرة المحبـة والتفـاهم وتقســيم المســئوليات، ويســتنكر أن يتحول إلى سلعة معروضة على الرصيف. وقد علّمنا رسـول الله ﷺ بعـض آداب الجنس من غـير حيـاء أو التـواء ؛ لأن المســألة – لخطورتهــا– لا ينبغـي أن تــترك لعبث السـفهاء، والأحـاديث كثـيرة في هذا البـاب، نذكر منهـا على سـبيل المثال لا الحصر قولــه ﷺ : (حُــبِّب إليَّ من دنيـاكم الطِّيـب والنســاء وجعلـت قرة عيـني في الصـلاة)، وقولـــه ﷺ : « لا يقعـن أحدكم علـى زوجته كالبهيمـة، فليجعل بينه وبينهـا رسـول، قيل : وما الرسـول يا رسـول الله ؟ قال : القبلة أو الكلمـة» أو كمـا قالﷺ . هذا هو رأي الإسـلام في الجنـس، رأي يحفظ اختلاط الأنســاب وتحويـل المجتمع إلى بـؤرة من بؤر الفساد وتفريخ أولاد الزنا .

٧- الأدب الإســـلامي ومفهـوم العالمية :

قـد يقول قـائل : إن الأخذ بـالتصور الإسـلامي في الإبداع قد يسقطنا في فخ الإقليميـة، ويفوت علينـا الاسـتفادة من كثـير من المذاهب الأدبيـة المعاصرة، وقد

(١) انظر مقدمة المجموعة القصصية (سلة الرمان) لإبراهيم عاصي.
(٢) مدخل إلى الأدب الإسلامي، د. نجيب الكيلاني.

يقيد عملية الإبداع من ناحية الشكل نظرًا للقيود التي يفرضها على المبدع.

وللرد على هذه التساؤلات، أقول : إن أصحابه لم يتفهموا بعد طبيعة الإسلام السمحة، التي استطاع بواسطتها أن يتفاعل مع شعوب عديدة، ويرسخ معتقداته في تربتها، كما أن العملية الإبداعية لم يمسها أي تغيير من ناحية الشكل في ظل الإسلام؛ لأن الإسلام لم يفرض شكلاً معينًا بل ترك الأمر للأديب المسلم الذي يدرك بطبيعة ثقافته الإسلامية حدود الالتزام والانتماء، ولهذا نجد أن المقدمة الطللية بقيت ملازمة للقصيدة العربية في صدر الإسلام؛ بل ونجد الرسول ﷺ ينصت لكعب بن زهير وهو ينشد بردته في مدحه ﷺ مبتدئًا بـ: بانت سعاد.

إن تبني الهموم الإقليمية لا يعني تقوقع الإبداع على ذاته ، وإلا أين يمكن أن نضع أعمال أدباء مرموقين كغارسيا ماركيز، ونيرودا، وبورخيس؟ وكلها أعمال تدور في بيئة محدودة، وهي البيئة الأمريكية اللاتينية، ورغم ذلك اكتسب إبداع هؤلاء سمعة عالمية طيبة، ربما يقول البعض : إن عالمية هؤلاء تمثلت في اللغة الأسبانية التي يكتب بها هؤلاء والتي مكنت إبداعهم من هذا الامتداد الأفقي الواسع؟ وحتى لو سلمنا بهذا التعليل، ألا يرى أصحاب هذا الاتجاه أن اللغة العربية قادرة على استيعاب الهموم الإقليمية والدولية ، وبالتالي فانتشارها عبر القارات الخمس ممكن ؛ لا سيما وأن الكثير من الدول الإسلامية وغير الإسلامية أصبحت اللغة العربية تدرس في جامعاتها، بل وحتى بعض الدول الإسلامية والتي ليست بها جامعات كجزر القمر وجزر المالديف أصبحت اللغة العربية مادة إجبارية في الثانويات.

أما المسألة الثانية وهي مسألة التفاعل مع باقي المذاهب الأدبية الأخرى، فالرد لا يحتاج إلى عناء كبير، فالمبدع الإسلامي لم ينغلق يومًا ضمن حدوده؛ بل تفاعل وبذكاء مع كل التيارات الوافدة فأفاد واستفاد، وحتى في العصر الذهبي للحضارة الإسلامية نجد أن العقل المسلم لم يتقيد بعقدة التفوق؛ بل تفاعل بوعي عميق مع الفكر اليوناني ترجمة ودراسة وفهمًا، وقوَّم الكثير من عيوبه. فالفن الإسلامي عمومًا لم يتقيد بتعبيرات القرآن والسُّنة؛ بل استفاد من كل ما حوله في الإطار العام للمفاهيم الإسلامية، يقول الأستاذ محمد قطب:

«والفن الإسلامي - مع ذلك - ليس مقيدًا بطرائق التعبير ولا موضوعات القرآن، فله أن يختار من الموضوعات والطرائق ما يشاء، ولكنه مقيد بقيد واحد، أن ينبثق عن التصور الإسلامي للوجود الكبير، أو على الأقل ألا يصطدم بالمفاهيم الإسلامية عن الكون والوجود»(١).

وحتى لا نطيل في هذا الموضوع أحيل القارئ المهتم وكل من له الرغبة في تتبع المسألة إلى إبداعات الأدباء الإسلاميين كالدكتور نجيب الكيلاني والشعراء حسن الأمراني ومحمود مفلح وحكمت صالح وغيرهم ممن يضيق بهم المجال في هذه العجالة.

إذا تصفحنا أعمال هؤلاء نجد أن الرؤية الإنسانية تأخذ أبعادًا متميزة، وجرد سريع لروايات الكيلاني تربطنا بالعديد من القضايا العالمية الكبرى، فقد حط قطار الإبداع عند هذا المبدع الفذ بعدة محطات، نذكر منها أندونيسيا في روايته عذراء جاكرتا في فترة سقوط نجم سوكارنو أواسط الستينيات، ونيجيريا في عمالقة الشمال في فترة الحرب الانفصالية، وأثيوبيا في الظل الأسود، وتركستان في ليالي تركستان، إلى غير ذلك مما يضيق به المجال، و لم يكتف الكيلاني خلال رحلاته الاستكشافية بسرد الأحداث بهذه البلدان؛ بل أبدع من ناحية الشكل أيما إبداع، وقد انضاف إلى العنصر الفني الرائع الأمانة التاريخية، وبدت الاستفادة الفنية من علم النفس الحديث جلية في بعض رواياته كرحلة إلى الله، وعذراء جاكرتا، وقاتل حمزة، فكانت بحق تحفة إبداعية رائعة تستحق البحث والدراسة، فالكيلاني لا يكتب عن منطقة إلا بعد أن يلم بكل مميزاتها بدءًا من تضاريسها ومرورًا بطبيعة شعبها ومميزاته إلى أدق تفاصيل الحياة اليومية بها، وهذا ما دفع أحد النيجيريين أن يؤكد بعد اطلاعه على رواية عمالقة الشمال أن هناك كاتبًا عربيًا واحدًا يعرف جيدًا وطنه نيجيريا هو نجيب الكيلاني، وقد أصيب هذا الشخص بالدهشة عندما علم أن صاحب عمالقة الشمال لم يسبق له أن زار نيجيريا(٢).

ونعطي مثالاً آخر في الشعر عن

(١) منهج الفن الإسلامي، محمد قطب، دار الشروق.

(٢) انظر : رحلتي مع الأدب الإسلامي، نجيب الكيلاني، مؤسسة الرسالة.

الرؤية الإنسانية للأدب الإسلامي، وهذه المرة مع الشاعر العراقي حكمت صالح في ديوانه (على عتبات الجنة السمراء) حيث يشكل الديوان إدانة صارخة للممارسات العنصرية تجاه الإنسان الإفريقي، والذي شاد الإنسان الأبيض حضارته على أنقاض حضارته. يقول حكمت صالح في إحدى قصائد هذا الديوان :

«من أبشع مفهوم للوحشية
من كهف الكواليس البشرية
تنطلق الأسهم عبر مهب الريح
ينطلق الأوربي الملاح
يتجشم بحر الظلمات
في عهد الرق
ليستعبد آلاف الأطفال الإفريقيين

***

الأوربي الأمريكي ... الأبيض
والوسطاء المأجورون
يقتنصون بكلب الصيد المشدود إلى العربان
طفلاً .. شابًا .. رجلاً مفتول العضلات
عادوا بالأسرى إلى الشاطئ
والشمس تلف على الأفق
خيوط الحسرات»

فحتى الشمس هنا تسكب حزنها على هذا الإنسان المعذب، ولعمري فهذه الالتفاتة الذكية تبعث في النفس الحساسة مشاعر الحزن والأسى؛ حيث تمتزج حمرة الأفق المتوهج بهموم الإنسان الإفريقي لتشكل نسيجًا من الحسرات في لوحة فنية رائعة ألوانها الأسى والألم، فمنظر الغروب وما يبعثه من رهبة في النفس، وسفينة الغزاة وهي تبتعد بالرجل المقتَنَص (بفتح النون)، تاركة وراءه الأهل والأبناء والوطن، نحو مصير يجهل عنه كل شيء، تبعث ولا شك في النفس كوامن الشجن، وتتوالى الضربات الفنية في الديوان لتعبر عن عمق المأساة ؛ حيث ينسجم جرس الكلام مع معناه ليشكل معزوفة حقيقية نتنسم منها عرق الرجال السود وتربة إفريقيا العذراء :

«الأيدي المشدودة بالعصب الصلب
تنجب مولود حضارات الغرب
وعلى أنقاض شواطئ سيراليون
وعلى الأكتاف الزنجية
شمخت ناطحة السحب الأوربية
ومحطات فضاء أمريكية ..»

وفي قصيدة (وَجْهٌ وَعَيْنَانِ) من نفس الديوان يقول الشاعر:

«.. تأفرقت عينان صارتا هنا

لافتة زرقاء

يقرؤها الصباح والمساء

(يسمح للبيض، وللبيض فقط

تنسم الهواء ..) ..»

ويُذكرني هذا المقطع بكتاب صدر في مطلع الثمانينيات لأحد الكتاب الزنوج بالولايات المتحدة الأمريكية، وهو عبارة عن قاموس يفسر كلمة واحدة هي كلمة أسود، والكتاب هو رد على قاموس صدر لأحد الكتاب البيض الذي فسر فيه كلمة أسود بقاتم، منعدم اللون ..إلخ، وبالطبع لم يَرُقْ هذا التفسير للكاتب الزنجي وهو الذي يعرف جيدًا ما تعنيه كلمة أسود في حياة الإنسان الأمريكي (المتحضر)، فجاء هذا الكتاب ليضع النقاط على الحروف، واسمه (أسود في قاموس الأمريكان)، ومما علق في ذهني منه هذا التفسير: أسود تعني أن تكون (وهو هنا يتحدث مع ابن جلدته)، في صحراء قاحلة، وقد اشتد بك العطش، فتصبح قاب قوسين أو أدنى من الهلاك، وبينما أنت كذلك إذ تلوح لك عن بعد نافورة ماء، فتحث الخطى جاهدًا، وما إن تصل إلى مكانها حتى تفاجئك لافتة كُتب عليها بالخط العريض: **للبيض فقط**، وإلى جانب هذا التفسير يُوجد رسم يبين أحد الزنوج ملقى من الجهد قرب نافورة مياه تحمل لافتة كُتب عليها بالإنجليزية For Whites Only .

٨- كلمة أخيرة :

وأخيرًا إن الأدب العربي كما يقول الدكتور أحمد مطلوب : «مدعو في هذه الفترة التي تمر بها الأمة في نضالها ضد أعداء الإنسانية إلى الأخذ بالتصور الإسلامي في معالجة القضايا؛ ليحقق الإنسان أهدافه في الحياة الكريمة ويصل إلى أرفع ما يصبو إليه، ويحقق الرسالة الخالدة، وهي تقوم على الحق والعدل والجمال، والأدب الذي يخدم هذه الأهداف هو الأدب الذي ينبثق عن التصور الإسلامي الذي يشمل الكون والحياة والإنسان، وهو تصور يعتمد أول ما يعتمد على إعلاء شأن الإنسان ورفعه من الهوة التي تردى فيها حينما فقد الإيمان»[1].

فهل يكون هذا المقال المتواضع فاتحة عهد جديد لتعامل جاد مع أصالة الأمة وتراثها ، وبالتالي التخلي عن كل مظاهر التشنج الفكري والأحكام الجاهزة؛ لا

(١) من موضوع: أدب إسلامي .. كيف؟ للدكتور أحمد مطلوب، مجلة العربي، العدد ٢٦١ ، ص ٥٠ - ٥١.

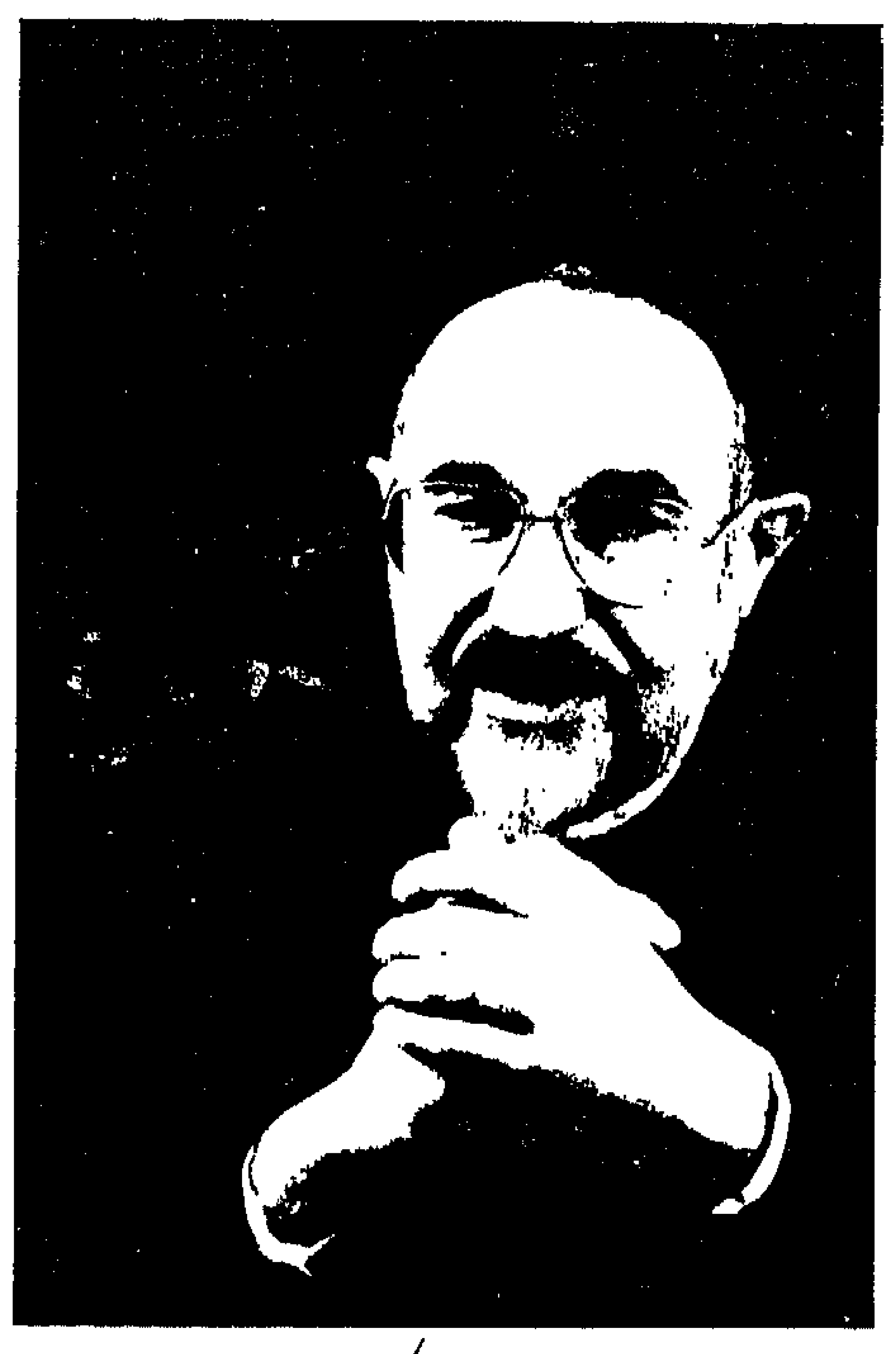
سيما وقد تبين أن التيارات الوافدة لا يمكن أن نعول عليها في إخراج جيل الضياع العربي من الهوة السحيقة التي تردى فيها .

إننا نعيش في هذه الآونة الأخيرة صحوة إسلامية عالمية مباركة، تتمثل في هذا الرجوع المكثف إلى الإسلام منهاجًا وعقيدة وفهمًا؛ ومن ثم أصبح لزامًا على الأدب العربي والفكر العربي عمومًا، أن ينظر إلى المسألة بعين المتبصر الحليم، لا بالعدسة الغرْبية التي تحلل الظاهرة وفق هواها وتبعًا لمصلحتها في الأرض العربية، إننا لا ندعو إلى تبني هذا التصور؛ لأنه ليس لقيطًا حتى نبحث عمن يتبناه، ولكنها دعوة مفتوحة للتعامل الناضج والمسئول مع جذور ثقافتنا الإسلامية الخصبة، فهل من مدكر .. ؟؟!! ..



د. محمد خاتمي

الدين والدولة



الدار العالمية للكتب والنشر

حـــوار

من عناصر رؤية
أحمد صدقي الدجاني للانتماء:
مفهوم التخوم

مهدي أحمد صدقي الدجاني

تشكل قضية التخوم في كتابات أحمد صدقي الدجاني عنصرًا من عناصر رؤيته متعددة الأبعاد للانتماء، والمقصود بالتخوم هو المناطق الجغرافية بين البلدان. فنظرة الناس للتخوم وتعاملهم معها متصلان أشد الاتصال بمفهومهم عن انتمائهم وهويتهم، بل ربما هما منبثقان من هذه الرؤية. ولما كانت قضية التخوم تتصل بعنصر المكان الجغرافي؛ لذا يمكن النظر إليها على أساس أنها واحدة مما يمكن تسميته بالعناصر المادية للانتماء مثل المواطنة، حيث تكمل هذه العناصر ما يمكن تسميته بالعناصر المعنوية للانتماء، مثل: الدين والعرق واللغة. وليس المقصود بهذا التصنيف نفي الجوانب الملموسة للعناصر المعنوية من دين وقومية ولسان، ولا المراد منه حبس قضية التخوم ومعها المواطنة داخل قفص الماديات المنفصلة عن المعنويات. كلا، بل المقصود والمراد هو التمييز بين عناصر الانتماء التي تبدأ أساسًا من الوضع المعنوي متضمنًا داخل النفس البشرية أكثر مما هو متضمن في الجغرافيا، رغم أن علاقة قد تجمعها بالجغرافيا، وبين عناصر الانتماء التي تبدأ أساسًا من وضع متضمن في الواقع الملموس والجغرافيا أكثر مما هو متضمن في الحالة الشخصية رغم أن علاقة قد تجمعها بالمعنويات .

ويبدأ الدجاني حديثه عن التخوم موضحًا أن «الفكر السياسي العربي مدعو إلى أن يولي قضية الحدود السياسية القائمة في الدائرتين: العربية،

والحضارية الإسلامية عناية خاصة» (تجديد: ١٨٥). والغالب أن هذه الدعوة تستند إلى حاجة فكر الأمة لإقامة الوزن بالقسط بين اهتمامه بعناصر الانتماء . فالاهتمام المعاصر منصب في بعضه على العناصر المعنوية للانتماء كالدين واللسان، الأمر الذي بدا في المناقشات الممتدة حول العلاقة بين الإسلام والعروبة . والواقع أن هذا الاهتمام مفتقر لاستنباط الرؤى والتصورات التي تتناول قضايا واقعية ملموسة، مثل قضية التخوم، فتبين المبادئ التي تحكمها، والقواعد التي تنظمها. وهو منصب في بعضه الآخر على العناصر المادية، كالقومية والمواطنة، والذي إذا تناول قضية التخوم لاتصالها المباشر بالقومية والمواطنة، إنما يتناولها بمعزل عن استلهام تعاليم الدين الواردة بصددها، أي بعد فصلها عن العناصر المعنوية لمفهوم الانتماء .

المنطلق العام

لعل المنطلق العام الذي ينبع منه مفهوم الدجاني عن التخوم يقوم على ثلاثة مبادئ : مبدأ التعارف، ومبدأ التعاون على البر والتقوى، ومبدأ تذليل الأرض. فالمبدأ الأول يظهر في المثال الذي ساقه عن الخليج إذ قال : «تأملت في المكان وأنا أقف على شاطئ الخليج في جزء من جزيرتنا العربية، وألحت علي فكرة تتعلق «بمناطق الوصل» في عالمنا، هي «ما لهذه المناطق من دور خاص في تحقيق التواصل بين الشعوب والقبائل والأمم على طريق تعارفها» (وحدة: ١٩٩) . والواقع أن القرآن أسس أن مبدأ التعارف هو من غايات الخلق ومن علل تمييز الناس إلى شعوب وقبائل ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (الحجرات: ١٣) . فالدجاني يشيد نظرته لقضية التخوم على أساس انقسام الناس التلقائي إلى شعوب وقبائل والذي يؤدي للتعارف. والمثير أنه يعطف الأمم على الشعوب والقبائل بما لم تتضمنه الآية الكريمة؛ إذ تضمنته آية أخرى – آية الوسطية – التي تقول ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ (البقرة: ١٤٣). فهو يكتشف في الوسطية معنى مكملاً لمعناها المعروف. فالمعنى المشهور هو كون تعاليم الأمة أو توجهاتها في موقع وسط بين تعاليم الأمم الأخرى وتوجهاتها. لكن الوسطية إذ ترتبط

بالتعارف تعبر عن كونها وسطية جامعة، فجزء من مقصدها أن تكون الأمة بتعاليمها وتوجهاتها مركز التجاذب بين الأمم لا أن تتوسطها فكرًا فقط، والوسطية القائمة على المزاوجة بين معنى الموقع ومعنى الجمع هي التي تؤهل الأمة للشهادة المنوطة بها على الناس . ويدعم الدجاني فطرية التعارف بالعودة لطبيعة الإنسان ومسلكه العمراني، إذ يقول: «ألح عليّ سؤال من خلال استحضاري بعد الزمان، وكنت خارجًا من زيارة السوق الشعبي الذي رأيت فيه بضائع آسيوية كثيرة ، هل طبيعة الاجتماع الإنساني تجعل المناطق التي تقع في أطراف «الدوائر اللغوية القومية» مؤهلة لتكون مناطق «وصل» أم مناطق «فصل» بين هذه الدوائر؟ لقد خلق الله الإنسان اجتماعيًّا بالطبع، وجعل له الأرض ذلولاً ليمشي في مناكبها، وجعل الناس شعوبًا وقبائل ليتعارفوا، فالأصل هو «الوصل» وليس «الفصل»، «فالحدود» التي يتم رسمها بين الدول يجب أن ينظر إليها بمنظار الوصل وليس الفصل، إذا أردنا الانسجام مع طبيعة الاجتماع الإنساني» (وحدة: ٢٠٠).

وبجانب التعارف فهناك مبدأ التعاون على البر والتقوى، حيث يشير الدجاني إلى «ما لهذه المناطق من دور خاص في تحقيق التواصل بين الشعوب والقبائل والأمم على طريق تعارفها، ومن ثم تعاونها لخير الإنسان على البر والتقوى ، والسمة الخاصة لها بحكم هذا الدور» (وحدة ١٩٩). الغالب أن الانطلاق من مبدأ التعاون على البر والتقوى في التعامل مع قضية التخوم يرجع إلى عمق الدور الذي يلعبه مبدأ التعاون في هذه القضية. ذلك أن التخوم هي المناطق التي تبرز فيها حاجة الأمم لبعضها البعض. فالتخوم تتضمن ممرات يابسة أو مائية تحتاج كثير من الأمم أن تسلكها للوصول إلى غايات تستهدفها، وهنا يظهر اعتماد الأمم على بعضها، وبالتالي ضرورة التعاون لتوفير حاجات الشعوب. ويؤكد أهمية مبدأ التعاون على البر والتقوى في قضية التخوم أن فتيل عدد كبير من الحروب التي تنشب بين الأمم هو حرمان أمة أمة أخرى أن تفيد من تخومها؛ لذا كان مبدأ التعاون على البر والتقوى من المبادئ الحاضرة بشدة في قضية التخوم.

ويلخص الدجاني الصلة بين مبدأي

التعارف والتعاون على البر والتقوى، وضوابط إعمالهما بقوله: «تأملت في «الإنسان» الذي تقع على عاتقه مسئولية القيام بدور الوصل ، فوجدت أنه إنسان يتمثل عقيدة تدعو إلى التعارف والتعاون على البر والتقوى بين بني البشر، وتستجيب للفطرة الإنسانية في التواصل الإنساني. وهو إنسان يعتز بانتمائه لقومه ولا يستعلي، ويتمسك بلسانه وحضارته ولا ينغلق، ويعيش عصره منفتحًا على الآخرين مادًّا إليهم يد التفاهم من موقع الندية والثقة بالنفس» (وحدة ٢٠١) . ولنا أن نتوقف قليلاً أمام استخدامه كلمة «الإنسان» ووضعه إياها بين علامتي تنصيص، فلابد أن هناك حكمة كامنة في هذا التركيز على هذه الكلمة. ربما يكون من وراء اختيار هذه الكلمة ما للإنسانية من معان لصيقة بمبدأي التعارف والتعاون على البر والتقوى. فهي الكلمة التي «تجمع» المخاطبين بهذين المبدأين، من حيث إنها تستدعي المشترك الذي يلتقون عنده. وليس في ظني ثم كلمة أخرى تعطي هذه المعاني . فكلمات مثل المجتمع أو الفرد أو ما شابه لا تتسق والمعاني التي يرومها مبدآ التعارف والتعاون ضمن الرؤية القرآنية لهذين المبدأين. فهي كلمات توحي بأن كلاً من المتعارفين منفصل تمامًا عن الآخر، بينما كلمة «إنسان» تؤكد أنهما متصلان، وأن ثَمّ رابطًا يوحد بينهما عضويًّا. ولعل هذه المعاني هي من وراء استخدام القرآن صيغة ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ﴾ في مستهل حثه على التعارف، ولعلها تمثل بعض ما عناها حديث النبيﷺ «... اللهم ربنا ورب كل شيء، أنا شهيد أن العباد كلهم إخوة» (الكاندهلوي: ٣٥١).

كذلك تنطلق نظرة الدجاني إلى قضية التخوم من مبدأ تذليل الأرض. وهو واضح في قوله : «لقد خلق الله الإنسان اجتماعيًّا بالطبع، وجعل له الأرض ذلولاً ليمشي في مناكبها» (وحدة: ٢٠٠). فتذليل الأرض مقدمة ضرورية للمشي في مناكبها، والمشي في مناكب الأرض مقدمة ضرورية لاكتساب الرزق، **﴿أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾** (الملك: ١٤، ١٥). وتنزيل الله الرزق لعباده من الضرورات التي استتبعها خلقه

لهم؛ حيث نلمح هذا القانون - أن كل مخلوق مرزوق - في الربط الدائم الذي نجده في عامة القرآن بين فعل الخلق وفعل الرزق ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ﴾ (فاطر:٣) . لكل ذلك، كان أي وضع من شأنه تعطيل فعالية تذليل الأرض أو تعسير المشي في مناكبها، مؤديًا إلى التعدي على المبدأ الإلهي بإتاحة الله الرزق لعباده الذين خلقهم جميعًا، بغض النظر عن وضعهم الإيماني ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ﴾، مما يمثل تعديًا على قوانين الخلق الإلهية .

ولعل مرجع مصاب قرية سبأ هو تعديها على سنة الله في خلقه وأرضه، وخاصة في تعاملها السيئ مع قضية التخوم، بما عطل تحقق المبادئ المذكورة، الأمر الذي يتضح في قوله تعالى : ﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَاهِرَةً وَقَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سِيرُوا فِيهَا لَيَالِيَ وَأَيَّامًا ءَامِنِينَ فَقَالُوا رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا وَظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ وَمَزَّقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾ (سبأ: ١٨، ١٩). فقد كانت القرى المجاورة لها قريبة منها؛ بما جعل الترحال عبر التخوم الكائنة بينها وبين تلك القرى أمرًا مطمئنًا، سواء بالنهار أو بالليل. كما كان الخير يعم سبأ ﴿جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ﴾ (سبأ: ١٥). لكنها أعرضت عن الحق، كما رغبت أن تتسع التخوم بينها وبين القرى، ضيقًا بالتعارف ونأيًا عن التعاون وضنًا بالرزق، فكانت عاقبتها التمزيق.

وربما يكون مرد هذه العقوبة القاسية أن قضية الأمن عند الترحال وسلاسة التحرك عبر التخوم من أشد القضايا التي عني بها الإسلام. فمن ناحية، وضحت أهمية هذه القضية في بدايات تنزيل القرآن عندما امتنّ الله على قريش بتوفير الرزق لها من خلال رحلاتها الخارجية وضمان أمنها في هذه الرحلات ﴿لإِيلافِ قُرَيْشٍ إِيلافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَءَامَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ (سورة قريش) . فالإيلاف - كما يبين د. صالح العلي- هو مجمل الاتفاقات التي عقدتها قريش مع القبائل المقيمة على التخوم التي تعبرها لضمان أمن القوافل وسلاسة تحركها (العلي: ١٩٩). كما وضحت أهمية الأمن في

الترحال وسلاسة التحرك عبر التخوم في تركيز القرآن على قضية «ابن السبيل» التي برزت في ثمان آيات، منها ما ربطت الإحسان لابن السبيل بالتوحيد ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا﴾ (النساء: ٣٦)، ومنها ما أوجبت تضمينه في الإنفاق ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢١٥). والمتأمل في آيات ابن السبيل يخرج ببعض الاستنباطات، فأولاً، أن القرآن يفترض ارتحال ابن السبيل من بلد إلى بلد، وأنه قد لا يكون من أصحاب المال، أو ممن قد تعين المكان الذي سينزل فيه لدى وصوله . ثانيًا: أن قضية ابن السبيل -كما يبين صالح العلي- شكلت ظاهرة خلال صدر الإسلام بما تعين معه إعطاؤها هذه الأهمية البالغة (العلي ٢٠٤)، والملاحظ أن أسلوب تعامل صاحب الأمر والرعية على السواء تميز بالانفتاح والاستيعاب والنظر إلى ابن السبيل على أنه ضيف، وإلحاق مفهومه بمفهوم الضيف في الإسلام - إذ سمى بالضيف - بما للضيف من حقوق اجتماعية شرعية على المضيف، وذلك بغض النظر عن مكانته الاجتماعية، وعن فرص العمل التي تنتظره في المكان الذي يستقبله. ثالثًا: أن الأمة منوط بها على مستوى صاحب الأمر، فتذليل الأرض وتيسير المشي في مناكبها هو والرعية، أيضًا اتخاذ التدابير لإيواء ابن السبيل من منطلق خيريتها ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ (آل عمران: ١١٠)؛ ولذلك اهتم الخلفاء بابن السبيل، «فاتخذ عمر ﷺ دار الدقيق، فجعل فيها الدقيق والسويق والتمر والزبيب وما يحتاج إليه يعين المنقطع والضيف ينزل لعمر (العلي: ٢٠٤).

هذا، وقد بانت أهمية الأمن في الترحال وسلاسة التحرك عبر التخوم في أحاديث النبي ﷺ وفي نظام العقوبات . فقد جعل النبي ﷺ مبدأ سهولة العبور عبر التخوم مؤشرًا على إتمام إقامة الدين

في الحديث الذي رواه البخاري: «وليتمن الله هذا الأمر حتى يسير الراكب من صنعاء إلى حضرموت ما يخاف إلا الله عز وجل والذئب على غنمه». وبمفهوم المخالفة، فتعطيل أمن العبور عبر التخوم وتعسير انسيابه مؤشران على إخلال الناس بإقامة الدين. ولعل خطورة القضية هي التي كانت من وراء تخصيص أقصى عقوبة في الإسلام - حد الحرابة - لمن يقطع الطريق ويهدر أمنه ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (المائدة: ٣٣)، ولما كانت عقوبة الحرابة حدًّا بمعنى أنها أقصى عقوبة في مجالها، فيمكن اعتبارها مقياسًا للجرائم التي تحدث في هذا المجال الذي هي فيه حد، بحيث يتقرر مستوى كل جريمة ترتكب في هذا المجال - كإهدار الأمن في التخوم أو تعطيل سلاسة التحرك خلالها - في ضوء مكانة الجرم من جريمة قطع الطريق قربًا أو بعدًا.

وأخيرًا ، فالعلاقة التبادلية واضحة بين المبادئ الثلاثة المكونة لمنطلق رؤية الدجاني لقضية التخوم. فالتعارف يؤدي للتعاون على البر والتقوى، والاثنان يؤديان للمشي في مناكب الأرض المذللة ابتغاء الرزق. كما أن تذليل الأرض للمشي فيها يؤدي للتعاون على البر والتقوى بغية الرزق، والاثنان يؤديان للتعارف . ويلحظ المتأمل في حكمة شعيرة الحج أنها ربما تنصرف -جزئيًّا- إلى دعم مرونة التخوم عبر السنين، بما يضمن بقاء الحد الأدنى المستمر من التحرك الحر الذي تتحجم فيه سيطرة الإنسان على أخيه الإنسان؛ حيث إن الداعي للحج هو رب متجاوز للعلاقات الإنسانية ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالاً وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾ (الحج:٢٧) . فالحج يكسر قيد جمود الحدود المصطنعة التي يبالغ أصحاب الأمر في تشييدها بين البلدان، كما أنه يعزز التعارف والتعاون على البر والتقوى بين البشر بما يزيد فرص الرزق ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾ (الحج: ٢٨).

مصطلح «التخوم»

لقد اختار الدجاني مصطلح «التخوم» ليعبر عن المناطق الواقعة بين البلدان والشعوب بما يلائم المنطلق الثلاثي المذكور. وواضح أن ثَمّ معيارًا لذلك، هذا المعيار هو وظيفة «الوصل» التي تؤديها هذه المناطق. ويمثل هذا المعيار المفترق بين مصطلح «التخوم» وبين مصطلح «الحدود» . ويوضح الدجاني أن هذه الوظيفة مردودة إلى أصل العلاقة بين الشعوب، فالأصل هو «الوصل» وليس «الفصل» ، فالحدود التي يتم رسمها بين الدول يجب أن ينظر إليها بمنظار الوصل وليس الفصل» (وحدة: ٢٠٠). وهذا الرد للأصل - عنده - لا ينفي وجود فكرة الحدود في بعض الأحيان ضمن ظروف معينة؛ إذ يقول: «نعم هناك حدود سياسية تحدد معالم كل دولة، فهي إذًا تفصل، ولكنها في الوقت نفسه تصل، ومهم تحقيق التوازن بين الفصل والوصل عند التعامل مع هذه الحدود» (وحدة: ١٩٩). فهو لا ينفي بروز فكرة الحدود في أوضاع معينة؛ إذ يقول: «الاجتماع الإنساني يشهد نشوب مثل هذه الخلافات، ولكن نشوبها هو «الاستثناء»، و«القاعدة» هي «التفاهم» (وحدة: ٢٠٠). والبادي لنا هذا هو الفارق المميز بين ثقافة ترى أن الأصل في العلائق الإنسانية هو التفاهم، وبين أخرى ترى أنه الصراع. وهذا ما نلحظه عند المقارنة بين فكرة الدجاني عن العلاقة بين الشعوب والأمم، وبين فكرة صمويل هنتنجتون . فعندما تنبأ هنتنجتون أن الصراع القادم سيكون صراع حضارات وثقافات، فقد كان مصيبًا من حيث احتمال حصول هذا الصراع، حيث إن الثقافات في صعود وتفاعل. لكن المشكلة أن هنتنجتون اعتبر أن الأصل في العلاقة بين الحضارات والثقافات هو الصراع، وهنا مكمن الاختلاف بين الثقافتين، وبين مآل النظرتين. فالتي ترى الأصل في التفاهم قد تكرس بعض جهدها لدعم هذا التفاهم ، بل قد تعمل على المحافظة على قدر منه حتى خلال الصراع، وهذا ما يبينه الدجاني عن مسلك الأمة عبر التاريخ خاصة إبّان الحروب بقوله: «ويلفت النظر أن التفاعل العمراني الحضاري يحدث حتى أثناء الحروب؛ لأن القاعدة تشذ، وإن كان تفاعلاً من نوع خاص» (وحدة: ٢٠٠). والواقع أن تاريخ الأمة لم يشهد الظواهر النابعة

من الثقافة التى تنظر إلى الصراع على أنه هو الأصل، كظاهرة الحصار الاقتصادى أو تجويع الشعوب . بل استمرت أحيانًا التجارة بين البلدين رغم أنهما في حرب.

والبادي أن ثَمّ باعثين وراء تركيز الدجاني على مفهوم الوصل، أحدهما مبدئي، والآخر واقعي. أما المبدئي فيظهر في الخلاصة التي وصل إليها أن «الأصل في الاجتماع الإنساني هو الوصل» (وحدة: ٢٠٠). والمقصود بمبدئية هذا الباعث أنه قائم على رؤية متميزة عن الواقع، ومؤثرة فيه، دون أن تكون بالضرورة منفصلة عنه ، أو ناجمة عن اعتباراته . أما الباعث الواقعي فهو منقسم لأربعة عناصر : الأول، هو وحدة الأمة التي يبدأ الدجاني بوحدة الدول العربية فيها؛ حيث «إن الوضع لا يستقيم أبدًا في منطقة تترابط مصالح أبنائها الذين ينتمون إلى أمة واحدة، ويعيشون في دول عربية. الثاني، هو طبيعة حياة بعض الجماعات التي يسيح أهلها بين هذه الدول انسجامًا مع حياته البدوية التي لا تعترف عمليًا بالحدود الفاصلة بين ديارها» (وحدة: ٢٠٣). الثالث، هو ظاهرة نزوع الإنسان نحو تحدي الحواجز التي يصنعها أخوه الإنسان. ويسوق الدجاني مثالاً على هذه الظاهرة بقوله : «وقد سجلت في أحد كتبي ما سمعته عن (الطريق غير الرسمي) الذي يسلكه الناس بين الجبال كلما أغلق الطريق الرسمي الواصل بين قطرين عربيين في أعقاب نزاع يشب، كيف أن الناس يسمون هذا الطريق (طريق الله)» (تجديد: ١٨٨). ولنا أن نرصد التشابه بين تسمية -«طريق الله»- وبين فكرة الحج، فالحج يستند لدعوة رب العباد التي لا تستطيع سلطة بشرية تحديها، كذلك تسمية «طريق الله» تعبر عن اللجوء إلى رب العباد أيضًا هربًا من الضيم الذي يوقعه بعض الناس بالبعض الآخر. أما العنصر الرابع في الباعث الواقعي فهو طبيعة العصر؛ حيث «إن النظرة إلى الحدود بمنظار الوصل وليس الفصل تفرضها اليوم حقائق في عالمنا المعاصر الذي يعيش ثورة الاتصال وتفجير الذرة، حيث لم يقف انتشار الإشعاع النووي عند الحدود المرسومة بين الدول؛ لأن الفضاء لا يعرف حدودًا وهو يحيط بكوكبنا الأرضي» (وحدة: ٢٠٠) .

فمعيار الوصل إذن هو من وراء

محاولة الدجاني في التفكر في مصطلح التخوم. فالتخوم كما يشير لسان العرب هي «الفصل بين الأرضين من الحدود والمعالم»، فمتاخمة الأرض للأرض هي ملاصقتها . وواضح أن التخوم تفيد التمييز بين المتاخمين القائم على وجود معالم خاصة لكل منهما، وليس قائمًا على الانفصال الشديد المرتبط بالحدة الذي يعنيه مصطلح «الحدود». ومعني نقاط التمييز القائمة على المعالم المميزة واضح في قول الشاعر:

إذا نزلوا الأرض الحرام تباشرت
برؤيتهم بطحاؤها وتخومها

(ابن منظور: ص٦٤،٦٥) .

الخلاصة أن مصطلح التخوم يجمع بين النظرة الواقعية في الاعتراف بحتمية التمايز وبين النظرة المثالية في التعامل مع هذا التمايز على أنه قائم على التنوع الذي هو من فطرة الله في خلقه .

وإذ يدعو الدجاني إلى تبني مصطلح «التخوم»، فهو يدعو لمراجعة مصطلح «الحدود». ويشير إلى أن من أسباب هذه المراجعة أن الحدود ليست مجرد خطوط على الخريطة، بل هي مناطق وصل سُكّاني تعج بالحركة والحياة (تجديد: ١٨٨). ربما يكمن في هذه العبارة رجوع للنظرة الإنسانية النوعية عند تناول الظواهر البشرية بعد إدراك خطورة النظرة الرقمية الخطية الكمية لها.

ولو تتبعنا ظلال مصطلح «الحدود» لوجدنا أنها تؤثر سلبيًّا على التعامل مع «المناطق البينية». فالحد في لسان العرب هو الفصل بين الشيئين لئلا يختلط أحدهما بالآخر، أو لئلا يعتدي أحدهما على الآخر، والحد منتهى كل شيء، وأصل الحد المنع والفصل بين الشيئين» (ابن منظور: ١٤٠). ولا حاجة مع هذه المعاني لفضل بيان بالنسبة لانعكاس ظلال المصطلح على الواقع المعاصر . لكن الذي في حاجة إلى فضل تفنيد هو مدى انطباق فكرة أن «الحد منتهى كل شيء» على واقع المناطق التي تقع بين البلدان. فلو تأملنا المناطق الواقعة بين ليبيا ومصر مثلاً، كمطروح وما يليها، لوجدنا أن طبيعة الشعوب التي تقطنها تجمع بين الخصائص المصرية والليبية معًا، سواء على صعيد الملبس أو العادات أو اللغة أو غير ذلك، بحيث يختلط على الوافد إلى هذه المناطق أفي ليبيا هو أم في مصر، وقل مثل ذلك على مختلف المناطق البينية في العالم. فهي إذًا مناطق التقاء لا مناطق انقطاع.

أضف إلى ذلك أن بعض الظلال الخاصة بمفهوم الحدود الشرعية انتقلت – نتيجة تبني مصطلح «الحدود» في المجال الجغرافي – لتصبح ظلالاً لمصطلح الحدود بالمعنى الجغرافي رغم الاختلاف بين المفهومين. ولعل ذلك يرجع من ناحية للحضور الشديد لمصطلح الحدود الشرعية في ذهن الأمة؛ لما يتصل به من جسيم الأمور، بحيث يصعب تناول كلمة حدود دون استدعاء الظلال الشرعية لها، حتى لو استخدمت في غير المجال الشرعي . ويرجع من ناحية أخرى لاقتباس بعض الأنظمة لظلال مفهوم الحدود الشرعية. فكما يبين لسان العرب فحدود الله تعالى هي «الأشياء التي بُيِّنَ تحريمها وتحليلها، وأُمِرَ أن لا يتعدى شيء منها فيتجاوز إلى غير ما أمر فيها و نهى عنها» (ابن منظور: ١٤٠)، ويتضح هذا المعنى في قوله تعالى: **﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلا تَعْتَدُوهَا﴾** (البقرة: ٢٢٩). والحدود الحديثة يراد لها أن تمنع الناس من تخطيها، ويراد لها أن تحاصر الناس في أراضٍ معينة . ويقرر القرآن الكريم عقوبة قاسية على من يتعدى حدود الله **﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾**(النساء: ١٤)، ومعروف ما يصيب من تضبطه الأنظمة الحديثة وقد انتهك حدودها. بل إن القرآن الكريم ينهي عن مجرد الاقتراب من حدود الله **﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلا تَقْرَبُوهَا﴾**، (البقرة: ١٨٧)، وكذلك تفعل الأنظمة مع حدودها.

الخلاصة أن التشابك بين مصطلح الحدود الشرعي والجغرافي – الذي يفتقر للمنطق السليم – أحدث خللاً جسيمًا في التعامل مع التخوم. واستنادًا إلى إدراك عدم كفاية مفهوم الحدود ، دعا الدجاني للتفكر في مصطلح التخوم قائلاً: «يبقى أن نحسن تصور (مناطق التخوم) الحدودية ، وقد اجتهد كاتب هذه السطور في طرح هذا المصطلح ليبرز جانبًا آخر من قضية «الحدود» فهي ليست مجرد خطوط على الخريطة، بل هي مناطق وصل سكاني تعج بالحركة والحياة ويمكن أن تأتي بالخير الكثير» (وحدة: ١٨٨) .

في منهاج دراسة قضية التخوم

أما بالنسبة لمنهاج دراسة قضية التخوم، فإن المنظور التاريخي هو أول عناصر هذا المنهاج عند الدجاني . هذا يتضح في قوله : «وقد كان لنا في

تاريخنا تعامل مع هذه القضية بأسلوب مختلف نابع من مفهوم الدولة الذي ساد منطقتنا ثلاثة عشر قرنًا تحت عنوان «الخلافة»، ومفيد جدًا -ونحن نعالج هذه القضية اليوم- أن تكون التجربة التاريخية ماثلة أمامنا، ونحسن قراءتها، ونفيد من عبرها» (تجديد: ١٨٦).
والواقع أن «تاريخ الأمة حافل بالشواهد على تعامل مرن مع هذه القضية على مستوى صاحب الأمر والرعية على السواء. فسير العلماء تبين كيف كان الترحال أمرًا متكررًا في حياتهم كالشافعي والطبري والبخاري وغيرهم» (أبو زهرة: ١٥٤)، بما يتضمن ذلك من مؤشرات بالنسبة لطبيعة التخوم آنذاك .
وعلى المستوى الجماعي ، فقد سجل التاريخ ما لمفهوم التخوم المرن من أثر إيجابي على وضع القبائل في تونس وليبيا منذ قرن ويزيد . فكما يشير د. علي عبد اللطيف، «كانت كل مجموعة من القبائل تُكوّن «صفًا» يعبر عن تحالفها، وكان صف المحاميد يقود قبائل العرب والبربر في جنوب تونس في انتفاضة ضد الولاة العثمانيين الذين حاولوا إحكام قبضتهم على الجبال الغربية، فلما هزمت القبائل لجأ نحو ثمانين ألفًا من أهلها إلى جنوب تونس؛ حيث رحب بهم حلفاؤهم وأووهم . وعلى الجانب الآخر، عندما تبنى الاحتلال الفرنسي الإبادة الشاملة في مواجهة انتفاضة قبائل جنوب تونس، هاجر نحو مائة ألف إلى طرابلس؛ حيث رحب بهم أهلهم هناك» (حميدة: ١٨٦).

إذن كان في حسن التعامل مع التخوم ضمان أمن الجماعة. أيضًا، يبين المنظور التاريخي كيف تعاملت بعض الدول عبر التاريخ مع التخوم ، حيث يورد الدجاني مثالاً للوضع خلال عهد الدولة العثمانية، إذ نصت المادة الأولى من القانون الأساسي العثماني الصادر قبل أكثر من قرن في ١٢٩٣هـ على أن «الدولة العثمانية تشمل الممالك والخطط الحاضرة والولايات المتحدة، وهي كجسم واحد لا تقبل الانقسام أبدًا لأية علة» (وحدة: ٢٠٣). كما سيبين المنظور التاريخي تطور التحول عن هذا التوجه في التعامل مع التخوم الذي هو «مقترن بالتجزئة التي تعرض لها وطننا الكبير في هذا القرن حين قامت (حدود سياسية) بالمفهوم الغربي الحديث بين أجزائه لأول مرة في تاريخنا المتصل، كما يشير الدجاني» (وحدة: ٢١١).

فالمنظور التاريخي يعطي مؤشرات حول طبيعة القضية، وتطورها عبر التاريخ لفهم مآلها، وما يمكن استلهامه من عبر التاريخ بصددها.

يقترح الدجاني أيضًا دراسة الدواعي التي ترى فيها الأنظمة الحديثة مبررًا لسياسة «الإغلاق والتقييد». ويشير إلى أن ثَمّ داعيين: الأول أمني؛ حيث تخشى الأنظمة «أن يختل الأمن حين تفتح الحدود وتسقط القيود عن المرور والعمل والإقامة والتملك»، والثاني «اقتصادي منفعي، فهم يخشون على اقتصاد بلدهم ومنفعة شعبهم ومصالح أفراده أن تختل حين تفتح الحدود وتسقط القيود». ويفند الدجاني هذين الداعيين موضحًا عدم استساغة الداعي الأمني، فسياسة الإغلاق هي التي «أسهمت بنتائجها فيما سبب اختلال الأمن»، بل «إن جل حركات الغضب الشعبية التي حدثت في العقدين الأخرين وقعت إبّان تحكم سياسة (الإغلاق والتقييد)»، واقتصاديًا فإن «غلق الحدود وتشديد القيود لم يحافظ على اقتصاد البلاد التي انتهجتها ولا على منفعة الشعب ولا مصالح الأفراد بعامة»، ثم يفسر ظاهرة استمرار الإغلاق بالمزاوجة بين البعد الخارجي الذي يفرض على بعض البلدان سياسات معينة، وبين البعد الداخلي؛ حيث يستفيد المكتبيون من سياسة الإغلاق لإحكام نفوذهم، وينتهي الدجاني إلى أنه «بديهي أن مفهوم سياسة فتح الحدود وإسقاط القيود لا يمنع من تنظيم الحركة وفق أصول تتبع. وهو لا يعني أبدًا الفوضى» (وحدة: ٢١٣).

أيضًا يقترح الدجاني عمل دراسات استقرائية توفر قواعد معلومات عن القضية، فالجهود المبذولة لا بد أن تضع نصب العين إجراء مسح عام لمناطق «التخوم» الحدودية أرضًا وسكانًا ومياهًا وثروات. كما لا بد أن تقوم بدراسة تاريخية لهذه المناطق عبر العصور، وكيف قامت فيها الحدود السياسية الراهنة ومتى». ويرى أن ذلك سيثمر تعمقًا في «علم التخوم»، وبالنسبة للبلدان العربية يشير إلى أن هذا الجهد سيؤدي إلى «بلورة رؤية نافذة لقضية الحدود السياسية تأخذ بعين الاعتبار حقائق الواقع القائم وتتعامل معها بفكر سياسي عربي يتمثل أهداف المشروع العربي الحضاري، ويستحضر «المرجعية» العقيدية لتحديد مفهوم معاصر للحدود السياسية وسيادة

الدولة» (تجديد: ١٨٧).

في مضمون قضية التخوم

أما بالنسبة للمضمون فيقترح الدجاني أن تكون قاعدة حسن الجوار القاعدة الأساسية التي تحكم مضمون قضية التخوم. ذلك أن «الحدود السياسية تقوم بين جيران، وللجوار حقوقه وله تقاليده التي رسخت عبر العصور. ومهم احترام هذه الحقوق والحرص على هذه التقاليد، ولعلنا نصل أولاً إلى حسن الجوار بين دولنا القطرية». ويدعم هذا الاقتراح باستدعاء شواهد تاريخية تبين أن أجدادنا «تمسكوا في تعاملهم مع مناطق التخوم بما جاء به الوحي من توصية بالجار الجنب والصاحب بالجنب» (تجديد: ١٨٨). وكي يتحقق حسن الجوار يسترجع أهمية المنهاج في شقه التاريخي وتأثير المنهاج على المضمون بقوله: «وحسن الجوار هذا كي يتحقق يقتضي أمورًا كثيرة، منها إحسان قراءة التاريخ، وتجنب التاريخ العبء الذي يثقل الكاهل، والتزام «التاريخ الحافز»، والدقة في استخدم الحقائق التاريخية». ولقد توقفت في ندوة عقدت في العام الماضي عن العلاقات العربية الإيرانية عند قول زميل كريم: إن مشكلة الحدود بين العراق وإيرن قائمة منذ خمسة قرون، وتساءلت: هل المقصود دولتا العراق وإيران الحاليتان، وهل كانتا بحدودهما الراهنة قائمتين قبل خمسة قرون، أم أن الحديث منصرف إلى الحدود بين الدولتين: الصفوية التي كانت إيران تابعة لها، والعثمانية التي كان العراق جزءًا منها؟ وأسعدني أن زميلي الكريم أدرك ما أقصده من تساؤلاتي وتجاوب معه» (تجديد ١٨٩).

إن اقتراح إعمال قاعدة حسن الجوار في مجال قضية التخوم الجغرافية بين البلدان والشعوب تشير إلى سحب ما يسميه البعض بقواعد الفقه الخاص على مجالات الفقه العام. والواقع أن آيات حسن الجوار في القرآن الكريم تعاملت مع الجوار بمفهومه المطلق، بما ينسحب على مجالات الفقه الخاص والعام أيضًا، فالتركيز على حسن الجوار في مجال الفقه الخاص هو أمر مكتسب مع التطور الفقهي فقط.

المدى المكاني لاهتمام الدجاني بقضية التخوم

هذا، ويلحظ المراجع لكتابات الدجاني مستويين مكانيين بالنسبة

لاهتمامه بقضية التخوم . الأول، عام وهو ينصرف إلى اهتمامه الواسع بالظاهرة على مستوى العالم دون الخوض في تفاصيل هذا المستوى ، الأمر الذي يظهر في قوله : كانت الملامح الأولية لهذه الفكرة قد بدت لي في الخمسينيات، وأنا فتى، حين عملت في شمال سوريا بعد خروجنا من فلسطين، ورأيت إخوة لنا يقيمون على التخوم بين «آسيا الصغرى» و«بلاد الشام» من غير العرب، فيهم ترك وتركمان وأكراد وأرمن وشراكسة. واتضحت لي معالم الفكرة أكثر أثناء دراستي الجامعية في دمشق، حين درست تاريخ أوروبا الحديث وأسباب الحربين؛ حيث ظهرت بعض المناطق الأوروبية «كمناطق فصل» و«بؤر توتر» دائمة، وأذكر ما قرأناه عن مناطق الألزاس واللورين والسار الواصلة بين فرنسا ويوغوسلافيا، وأذكر أن السمة الخاصة لهذه المناطق اتضحت أمامي حين زرت «نجوبا» في جنوب السودان، وبدا لي أن لهذا الجزء من وطننا الكبير أهمية خاصة في تحقيق اللحمة مع قلب إفريقيا» (وحدة: ١٩٩). أما المستوى الثاني فهو خاص، وينصرف للاهتمام بالبلدان العربية ضمن بلدان الأمة ككل، الأمر الذي يتضح في دعوته للفكر العربي التركيز على هذه الدائرة في قوله: «الفكر السياسي العربي مدعو إلى أن يولي قضية الحدود السياسية القائمة في الدائرتين العربية والحضارية الإسلامية عناية خاصة» (تجديد: ١٨٥) .

انعكاسات رؤية الانتماء على مفهوم التخوم

لعله واضح من كل ما سلف كيف أن مفهوم التخوم هو تطبيق لرؤية الأمم للانتماء. فإن تعاملت الأمة مع التخوم انطلاقًا من مبدأ التعارف، فالراجح أنها تعتقد بانتمائها للإنسانية ككل، وتشعر بوشنيجة تربطها بباقي الأمم دون أن تفقد خصوصيتها. وإن انطلقت من مبدأ التعاون على البر والتقوى، فالغالب أنها تعترف بالتنوع الإنساني وترى فيه عامل إثراء، دون أن تسقط في أسر الاندماج الثقافي؛ إذ التعاون يقوم على الندية والتناظر. وإن انطلقت من مبدأ تذليل الأرض، فالغالب أنها تعترف بوحدة الأرض التي يقيم عليها البشر، دون أن تنتهك حقوق المواطنة، والمميزات التي من الطبيعي أن يتمتع بها المقيمون عليها.

ولعله واضح أيضًا كيف أن التعامل مع قضية التخوم على هدى من تعاليم الدين يورث اتساقًا يجمع عناصر هذه القضية. فتعاليم الدين تحض على التعارف الإنساني، وتندد بالنرجسية المواطنية، بما يتضمن من دعوة للتعامل المرن مع التخوم، كما تندب التعاون على البر والتقوى بين الأمم على اختلاف مللها، وتنكر انكفاء الأمم على نفسها، كما تقر مبدأ وحدة الأرض البشرية وتدين حبس الشعوب؛ لذا، كان ترك المبادئ المتعلقة بقضية التخوم دون ضابط من تعاليم الدين من شأنه أن يصيب مفهوم المواطنة بتمدد زائد، وتلحق بمفهوم الإقليم قداسة متطرفة، فتعاليم الدين كما بان لنا مما سبق هي الميزان الذي يضبط التعامل مع قضية التخوم ، والله أعلم .

المراجع

ابن منظور . **لسان العرب** . دار صادر . بيروت .

أبو زهرة ، محمد . **تاريخ المذاهب الإسلامية**. دار الفكر العربي .

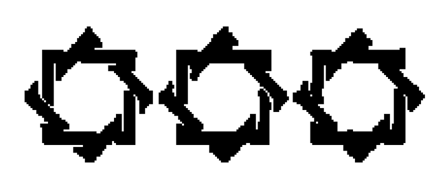
الدجاني ، أحمد صدقي . **تجديد الفكر استجابة لتحديات العصر** . دار المستقبل العربي . القاهرة . ١٩٩٦م.

الدجاني ، أحمد صدقي . **وحدة التنوع وحضارة عربية إسلامية في عالم مترابط** . دار المستقبل العربي . القاهرة. ١٩٩٠م.

العلي ، صالح أحمد . **الحجاز في صدر الإسلام** . دار القلم للطباعة والنشر . دمشق . ١٩٨٣م .

الكاندهلوي ، محمد يوسف . **حياة الصحابة**. الجزء الثالث . دار القلم . ١٩٨٣م.

حميدة، على عبد اللطيف . **المجتمع والدولة والاستعمار في ليبيا**. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت . ١٩٩٥م.





مملكة البلعوطي
لنجيب الكيلاني

عرض وتحليل

د. حلمي محمد القاعود

-١-

«مملكـــة البلعوطي»[1] مـن آخر الروايـات التي كتبهــا نجيب الكيلاني (١٩٣١- ١٩٩٥) قبيـل وفاتـه، هنـاك روايتـان أخريـان: الأولى بعنـوان «أهل الحميديـة»، والثانيـة تحمل اسـم «الرجل الذي آمـن»، ولا أدري تمامًا أيـة واحدة كـانت الأخـيرة كتابةً، فقـد كان يحدثني في مرض الموت عن رغبته في كتابة الجزء الثـالث مـن «ثلاثيـة عبد المتجلي» التي أصـدر منهـا جزءيـن: «اعترافـات عبد المتجلـي»، و«امـرأة عبـد المتجلـي».. وكـان ينـوي أن يكـون الجزء الثـالث بعنـوان: «هجـرة عبـد المتجلي»، وقـد حدثني عـن خطوطهـا العريضـة، وركّز على أن الهجرة لـن تكـون إلى خـارج مصر، ولكنهـا سـتكون إلى الجنوب ، حيث يؤسـس عبد المتجلي في الصعيد حيـاة جديدة تنعكـس عليهـا الأحـوال والظروف القائمــة، ويواجـه الإحبـاط الـذي أصابـه في الجزءين الأول والثـاني، والقهـر الـذي عصـف بـــه وأفقـده أحبـاءه... ولكـن نجيب الكيلانـي رحل بحلمه وأمله قبـل أن يحقّق رغبتـه بكتابة «هجرة عبد المتجلي» .

و«مملكــــة البلعوطبي» مثـل «أهـل الحميديــة» و«الرجـل الـذي آمـن» في اتكائهـا علـى الواقع، ودخولها دائرة مـا سمّينـاه «الواقعيـة الإســلامية»، حيث تنطلق مـن أحداث الواقع وتفصيلاته التي

(١) صدرت عن مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤م، وتقع في ٣٠٩ صفحات من القطع الصغير ١٠ X١٥ سم .

تجري على أرض الوطن كل يوم، الآن وقبل الآن وفي المستقبل. وسبق أن تناولت في دراستي «الواقعية الإسلامية في روايات نجيب الكيلاني»[1] انعطافة نجيب الكيلاني نحو الأحداث اليومية التي يعايشها الناس، والانطلاق منها لمعالجة همومهم وآلامهم من خلال تصور إسلامي واع، وقد تجلّت هذه الانعطافة في روّاياته الأربع: اعترافات عبد المتجلي - امرأة عبد المتجلي - قضية أبي الفتوح الشرقاوي - ملكة العنب. ويمكن أن نضيف إلى هذه الروايات : مملكة البلعوطي - أهل الحميدية - الرجل الذي آمن.

و«مملكة البلعوطي» ترتبط بتاريخ أسرة الكيلاني، تحديدًا بجدّه «إبراهيم الكيلاني» الذي كان يحبّه حبًا جمًّا، وقد روى لي -يرحمه الله- قبيل وفاته بأيام، وكان المرض قد جعل منه كيانًا ذابلاً هزيلاً، كيف بكى وهو يكتب آخر سطر في الرواية، وأشار إلى المكان الذي كان يجلس فيه داخل غرفة النوم، فدخلت عليه زوجه، ورأته يبكي بدموع غزيرة، فسألته:

- لماذا تبكي يا نجيب ؟

فقال لها :

- أبكي جدّي !

فردت عليه :

- إن جدّك مات قبل ستين سنة .

- الآن فقط دفنته، بعد أن شيعت جنازته !!

كان يقصد أنه دفن جدّه في الرّواية «مملكة البلعوطي» وبكى عليه مثل الباكين في الرّواية ، وكانت عيناه، وسط الذبول والهزال؛ تلمعان بحيويّة ونشاط، تعبيرًا عن حبّه لجده الذي أثّر فيه، وأثر في مصير قرية بأكملها، وجعل منه الناس مثلاً يضربونه لكل باحث عن الشجاعة والحق؛ ولذا سمّوه «البلعوطي».

تتبدى في الرواية ظاهرة مهمة، من أهم الظواهر التي تميز بها نجيب الكيلاني، وهي تمتعه بذاكرة قويّة، تحتفظ بأدق التفاصيل وأبسط الأحداث، وأذكر أنه في لقائي الأخير معه قبيل وفاته بأيام، كان يحدثني عن الشخوص الحقيقيين الذين ضمّتهم الرواية حديثًا مستفيضًا ولم تثنه شدّة الآلام التي كان يعانيها عن الاسترسال في وصف مصائرهم وما وصل إليه أحفادهم

(١) قيد النشر عن رابطة الأدب الإسلامي العالمية، مكتب البلاد العربية، ويتوقع صدورها قريبًا إن شاء الله تعالى .

وأحفاد أبنائهم ..[1].

إننا نستطيع القول: إن «مملكة البلعوطي»، قطعة غالية من نفس نجيب الكيلاني وتاريخه، وإن سجّلها بمنطق الفن لا منطق التاريخ، ومع ذلك جمعت مفردات الواقع المصري المعاش قديمًا وحديثًا، ولو اختلفت الأزياء والسمات.

-٢-

تقع أحداث الرواية في الثلث الأول من القرن العشرين، الذي ولد الكاتب في أواخره (١٩٣١م)، وشهدت هذه الفترة أحداثًا جسامًا على مستوى الوطن من صراع بين الشعب والإنجليز، ووقوع الحرب العالمية الأولى ، ودخول البلاد في معترك سياسي داخلي بين الأحزاب من ناحية والحكومة والإنجليز من ناحية أخرى، وأيضًا فيما بين الأحزاب وبعضها البعض ... وكل ذلك انعكس على حياة المواطنين وبخاصة طبقة الفلاحين التي كانت تمثل آنئذ أغلبية الشعب وقاعدته العريضة.

ومع أن الكاتب اختار هذه الفترة البعيدة نسبيًّا عن زماننا، إلا أنها تعيش فيه بطريقة ما ، حيث تتشابه المشكلات والصراعات، وكأن اليوم هو الأمس، ومن ثم نرى الرواية تركز على جوهر الأحداث وسلوك صانعيها خاصة، وهو ما يجعل «مملكة البلعوطي» رواية «فكرة» و«تصور» في المقام الأول، قبل أن تروي تاريخًا قريبًا .

بالإضافة إلى ذلك، فهناك المنهج القصصي الذي يعتمد تفاصيل الحياة اليومية ودقائقها واستجابة الأشخاص لها، وهو ما يجعل الرواية بنت اليوم أكثر منها جدّة الأمس .

أما الزمن الروائي، فهو زمن استطرادي تقليدي، ينطلق من سرد الماضي وعرضه بصورة متتابعة متصاعدة، لا مجال فيه غالبًا للتذكر أو الاسترجاع، وقليلاً ما يصادفنا الحوار الداخلي أو المونولوج، فالأحداث متلاحقة، وردود الفعل مباشرة ومتوازية.

أما المكان فهو كما حددته الرواية مجموعة قرى تقع في دائرة مركز زفتى غربية، يُضَاف إليها مدينة طنطا عاصمة المديرية (المحافظة الآن) حيث ينتقل إليها بعض شخوص الرواية للإقامة أولإنجاز

(١) من المفارقات أن بطل الرواية «إبراهيم عبد اللطيف» -وهو جدّ الكاتب في الحقيقة- يموت بمرض السرطان الذي أصاب البنكرياس، وهو المرض ذاته الذي مات به نجيب الكيلاني. وكأن التاريخ يعيد نفسه؛ حيث يسعى أبناء إبراهيم عبد اللطيف إلى إنقاذ أبيهم من المرض بكل ما يملكون، وهو الشيء ذاته الذي فعله أبناء نجيب الكيلاني، ولكن قدر الله كان أقوى من الجميع .

بعض المصالح.

اتساع المكان في الريف المصري يعني أن قضايا الرواية مرتبطة بالأغلبية الساحقة من الشعب، كما تعني تنوع الأحداث، وتشابهها أيضًا.. وتعطي في الوقت ذاته صورة شبه كاملة لأنماط الحياة الاجتماعية وطبيعة العلاقات الإنسانية السائدة في تلك المرحلة. إنها من ناحية تبرز ملامح فترة تاريخية قريبة عاشها الناس في مصر، ومن ناحية أخرى تطرح معالم السلوك الاجتماعي بين طبقات الدولة آنذاك، ونظائرها في أيامنا عن طريق الإيحاء والمقارنة بطريقة غير مباشرة، وذلك في محيط الدائرة العريضة -أي الريف- التي تمثل أغلبية الناس[1].

لعل عنوان الرواية «مملكة البلعوطي» يختزل بصورة ما الدلالات السابقة بالنسبة للمكان والزمان جميعًا، إننا ننتقل من قرية إلى قرية، ومن الحقل إلى السوق، ومن بيوت الفلاحين الطينية إلى قصر الإقطاعي الكبير، ومن المسجد إلى ما يشبه المقهى، ومن كل ذلك إلى البندر حيث المدينة بملامحها وطباعها وخصائصها.. إن مملكة البلعوطي تضم قرية الكاتب «شرشابة»، بالإضافة إلى دهنورة وحانوت وعزبة عويس وشبرا اليمن، وميت البنر، والعجزية، وكفر شبرا الديب ، وكفر فوية، وشبرا فلوج، وميت المخلص، وكفر الجزيرة، وسنباط وغيرها .. وهذه القرى دانت بالفضل والاحترام لبطل الرواية ومبادئه، حيث أرسى فيها أسس الأمن والاستقرار، وكأنه أراد أن يقيم مملكة فاضلة على غرار المدينة الفاضلة .. المكان فيما يبدو كان فرصة مناسبة للكاتب كي يحلم - من خلال حدث حقيقي - بإقامة المجتمع المثالي الذي يتعاون فيه الجميع على الخير والبناء والتعمير من خلال تصوّر إسلامي يشيع العدل والحرية واحترام الإنسان .. مثلما فعل إبراهيم عبد اللطيف في الثلث الأول من القرن العشرين .

-٣-

تعالج رواية «مملكة البلعوطي» قضية الصراع بين الخير والشر، بين القوة

(١) يلاحظ أن بداية الأحداث المؤثرة كانت في السوق الذي يقام في قرية «سنباط»، والسوق يجمع طبقات المجتمع كلها من شتى المستويات، فضلاً عن أنه يضم عناصر أجنبية كانت تقيم في مصر منذ بداية الاحتلال حتى رحيله، وتضم جنسيات أوربية مختلفة يُطلقُ عليهم اختصارًا اسم «الخواجات»، ولفضلاً عن ذلك فإن «سنباط» نفسها كانت القرية الوحيدة التي تضم حيًّا للنصارى حيث يعيشون مع إخوانهم المسلمين في سلام ووئام.. ومن ثم يمكن القول: إن المكان في الرواية من خلال سنباط وما حولها يمثل بيئة متكاملة تضم شتى عناصر المجتمع وطبقاته .

والضعف، بين الطبقة المستبدة والطبقة المستسلمة .. وعلاج هذه القضية يقترب كثيرًا من أرض الواقع، بل ينبت منها ، حيث تدور الأحداث بين بشر ينتصرون أحيانًا وينهزمون أحيانًا أخرى، وهم في الحالين لهم جوانب قوة وجوانب ضعف، ومن خلال الصراع تبدو لنا معالم المعاناة التي كان يعانيها الشعب المصري في مجموعه العام؛ نتيجة للاستبداد والقهر والفقر والجهل وأشياء أخرى. الرواية معنية بتوضيح هذه المعاناة، وبلورة أسلوب المقاومة الشعبية العفوية أو المنظمة .

إن هيمنة الطبقة المستبدة جعلتها تملك السلطة والثروة، وتحرم جموع الناس من حقها في العيش الكريم والكرامة الإنسانية، وكان أبو العز سليم بك خير مثال لهذه الطبقة بغطرستها وإفلاسها الروحي وحرمانها للأغلبية من ثمرة جهدها وعملها، يؤازر الطبقة المستبدة الاستعمار الإنجليزي الذي يرى فيها خير عون له على تكتيف الشعب وإشغاله بقضايا يوميّة تبعده عن التفكير في المقاومة، وأيضًا هناك الخواجات الأجانب الذين يشتغلون بالرّبا ويتحكمون من خلاله في مصير الفلاح المصري وإنتاجه، بالإضافة إلى عناصر أخرى مستفيدة من الاستبداد الطبقي والإجتماعي مثل بعض العمد والخفراء وقطاع الطريق ومحترفي الإجرام ...

على الجانب الآخر يبدو الاستسلام والاستكانة والخوف طابعًا عامًّا؛ يجعل الناس يرضون بكل ما يفرضه الاستبداد ويقبلون بمنهجه، خشية المضاعفات التي تترتب على الرفض أو إعلان العصيان .. ومن ثم، كانت المقاومة العفوية التي أبداها البلعوطي وشقيقه في سوق «سنباط» عامل تحوّل خطير في مسيرة الأحداث بالمنطقة . قامت على أساسها مفاهيم جديدة ونتائج لم تكن متوقعة ... جعلت من البلعوطي بطلاً شعبيًّا يلتف حوله الناس ويرون فيه أملهم وإنقاذهم.. صحيح أن البلعوطي وغيره دفعوا ثمنًا غير قليل بسبب جرأته، ولكن التيار الخيّر كان يتدفق إلى الأمام.. لقد ظهرت آثار السياسة الاستعمارية الإنجليزية في محاولة تحطيم المقاومة العفوية «فَرِّقْ تَسُدْ»، ولكن التيار الخيّر اكتسحها بأسلوب واقعي وراح الناس يبحثون عن عناصر التضامن، وإقامة العدل فيما بينهم، والتمسك بأراضيهم ، وتكاد الرواية هنا تقدم قصيدة غزل

طويلة في حب الأرض والتمسك بها وعدم التفريط فيها تحت أي ظرف من الظروف، وهذه القصيدة الغزلية وصية من الآباء للأبناء للأحفاد لكل الأجيال: ألاّ تفرطوا في أرضكم التي هي عرضكم... وهذه الوصية يفهمها جيدًا من عاش في الريف وعمل بالفلاحة وامتلك أرضًا زراعية .

وفي سياق تدفق التيار الخيّر تعني الرواية بتطهير المجتمع من الفساد والمفسدين والعناصر المساعدة على ذلك، وبخاصة الإدمان والاتجار في المخدرات ، أيضًا تدعو للتعليم وتحبّذه وتراه أكبر من كل ثروة أو عقار أو جاه، وكذلك تؤكد الرواية على القيم النبيلة في المعاملات والعلاقات .. وكل ذلك وفقًا لمنهج الإسلام وتصوّراته الظافرة ..

أما المقاومة المنظمة فتظهر في الخلفية الروائية للأحداث، حيث نرى مشهد نفي سعد زغلول زعيم الأمة وانعكاساته على المجتمع، التي تكشف عمق كراهية الشعب للاستعمار الإنجليزي وأعوانه، ومدى الحبّ الشعبي الغلاب للزعيم المنفي.

في الخلفية الروائية تظهر آثار خافتة للحرب العالمية الأولى، انعكست على حياة الفلاحين ومحاصيلهم، وبخاصة القطن .. وأيضا محنة الكوليرا التي ألمت بالوطن ومات فيها الكثيرون .

ويمكن القول: إن «البلعوطي» في الرواية من خلال بيئته الريفية، قد وضعته الأقدار ليحقق أحلام الناس في إقامة القرية الفاضلة أو المجتمع الفاضل بطريقة واقعية إسلامية، تختلف بالضرورة عن المدينة الفاضلة المثالية الأفلاطونية. يقول إبراهيم لأكبر أبنائه وهو في مرض الموت :

«.... لا أطلب أن تكون مثلي . إن لكل عصر رجاله وظروفه، يخيل إلىّ أنه قد مضى زمن العصا والكرباج .. اعرف دينك تعرف طريقك .. واستفت قلبك وإن أفتاك الناس ... واستمع لصوت ضميرك ، فإنه صوت الحق في داخلك .. اعلم أن السلام والأمن والاستقرار لا تقوم إلا في حراسة القوة، وليست القوة كما يتصور الناس في قريتنا سلاحًا ورجالاً وبطشًا فحسب، لكن القوة في الحب والوحدة والعدل والتعاون .. لو أننا فعلنا ذلك لوُجدت القرية الفاضلة التي نحلم بها ..»[1].

هكذا يبدو موضوع الرواية، مع

(١) انظر الرواية ، ص ٣٠٥ - ٣٠٦ .

قدمه نسبيًّا، معاصرًا، بل موضوعًا للمستقبل، حيث يبحث الناس عن السلام والأمن والاستقرار، وهو ما لم يتحقق في الماضي ولا الحاضر، ولا أحد يعلم هل يتحقق في المستقبل أم لا ؟! وإن كانت النُّذُر والعواصف تشير بالنفي دائمًا ! ولكن لا بأس من المحاولة والعمل .. فمن يدري ؟ قد يتحقق الحلم أو الأمل بحول الله وقوته .

-٤-

يبني نجيب الكيلاني روايته على عدد من الحوادث المتتابعة، ومن خلالها تطرح الرواية موضوعها أوقضاياها، ويمكن القول: إن هناك حدثين تبدأ بهما الرواية، ويمثلان من وجهة نظري الذروة في الأحداث؛ حيث تعدّ الأحداث التالية تفريعًا ووصفًا، فضلاً عن كونها حلاً لهذه الذروة، وإن لم تفقد عنصر التشويق والإثارة .

الحدث الأول هو المواجهة بين المستبد «أبي العز سليم» والشيخ «عبد القادر الشاذلي» حول ظلمه ورجاله للفلاحين، والثاني هو تصدي إبراهيم عبد اللطيف مع أخيه غير الشقيق «السيد على» لرجال أبي العز في سوق سنباط والانتصار عليهم وتفريق السوق وهروب الناس منه وصعود نجم إبراهيم عبد اللطيف بطلاً شعبيًّا يبهر الناس فيتعلقون به، كما يكسب احترام «توفيق بك الخشن» عمدة سنباط .. ويترتب على ذلك زلزال يصيب «أبا العز سليم» لأول مرة في حياته؛ حيث ظهر من يتحداه علنًا ويهزم رجاله .

يحاول أبو العز الانتقام من الأهالي فيرسل رجاله لاقتلاع زروعهم ، وتتباطأ الشرطة في التحقيق الذي لا يسفر عن اتهام أحد! وهنا يقوم إبراهيم عبد اللطيف ورجاله بالردّ على الانتقام بعمل مماثل يمثل ضربة موجعة أخرى لأبي العز، ومع أن الشرطة هنا تسرع في عملية التحقيق إلا أنها لا تستطيع إدانة «إبراهيم»، أو أحد من الأهالي... وتتصاعد الأحداث بمحاولة اغتيال «كامل» أحد أبناء إبراهيم، وتخفق المحاولة ...

يتدخل«توفيق بك الخشن» ، ويعقد محاولة صلح عند «يوسف الجندي» السياسي المعروف آنئذ بين أبي العز و«إبراهيم»، ويتولى إبراهيم بموجب الصلح شئون العلاقة بين الفلاحين وأبي العزّ، بل يتحول إلى مستشار لأبي العز في شئونه العامه والخاصة.. ومع أن

إبراهيم يتعرض لمحاولة اغتيال لم تنجح بسبب عزوف القتلة عن قتله؛ نظراً لمكانته واحتراماً لقدره، فإن إبراهيم يواصل الإصلاح في داخل دائرة أبي العز الضيقة، وفي المجتمع الذي يعيشه .

طبيعة الريف في ذلك الحين (الثلث الأول من القرن العشرين)، كانت تحمل في ثناياها نوعًا من الأحداث الغامضة، خصوصًا قتل بعض الأفراد المشهورين، وقد حفلت الرواية بهذا النوع من الأحداث، فقد قتل محمد بن بحراوية شيخ الخفراء والذراع اليمنى لأبي العز سليم، وظل الناس يتخبطون زمنًا طويلاً في معرفة القاتل حتى توصلوا إلى أن القاتل هو فريد بن أبي العزّ سليم، وكانت مفاجأة صاعقة للناس ولأبي العز جميعًا .. ولم تقدم الرواية تفسيرًا مقنعًا يقوم على مقدمات توصل إلى هذه النتيجة الدامية؛ لأن ابن بحراوية وابن أبي العز من دائرة واحدة واتجاه واحد، هي دائرة الشر واتجاه الاستبداد .

أيضًا فإن مقتل «الجوهرى» شقيق زوجة «إبراهيم عبد اللطيف» ، يمثل نوعًا من الأحداث الغامضة الفجائية التي تقع دون مقدمات، ولا يستطيع أحد فك لغزها إلا بعد أمد طويل، وإن ترتب على الحدث نفسه آثار ونتائج غير طيبة...

ويمكن كذلك أن يدخل في إطار هذه الأحداث الفجائية زواج فريد ابن أبي العز من إحدى الساقطات اللاتي تعرف عليهن في البندر .. وإن لم يكن هذا الزواج في حّد ذاته حدثًا غامضًا ، فإن سلوك فريد المنحرف يسوغه ويجعله أمرًا طبيعيًا .

ترى هل كان للأحداث الغامضة والفجائية دور في البناء الروائي ؟

لا ريب أنها أحداث حقيقية وقعت بالفعل، ولكن وقوعها المباغت أحيانًا قد يحدث هزة في البناء الروائي .. ويستطيع من عاش في الريف مثلي أن يدرك أن أمثال هذه الحوادث أمر طبيعي وعادي، أو كان أمرًا طبيعيًا وعاديًا في ظل العلاقات الاجتماعية التي كانت سائدة في النصف الأول من القرن العشرين .

ثمة ملمح مهم من ملامح البناء الروائي في مملكة البلعوطي ، وهو توازي مشكلات أسرة إبراهيم عبد اللطيف الداخلية ، مع مشكلات المجتمع المصري على مستوى القرية أو الوطن. إن مشكلات إبراهيم مع زوجاته وأبنائه في وجوه عديدة تبدو صدى لمشكلات

خارجية يمكن أن نجدها في نفي سعد زغلول وعودته من المنفى، ومآسي الفلاحين مع الملاك، وقتل بعض الأشخاص في القرية أو القرى المجاورة، أو القبض على تجار المخدرات (ريحانة وأمها وزوجها) ...

يبدو تكثيف الأحداث في الرواية هدفًا مقصودًا في حدّ ذاته . وذلك ليقوم بطلها «إبراهيم عبد اللطيف» بتقديم الحلول وفقًا لمنهجه الإسلامي البسيط المتسق مع الفطرة الريفية في نقائها وحبها للخير ومقاومتها للشر ورغبتها في الإصلاح .. ومع ذلك فإن رواية «مملكة البلعوطي» ، ليست من تلك الروايات الإصلاحية أو الأيديولوجية التي تموت بعد وقت قصير من تأليفها؛ وذلك لأنها ركزت على الإنسان في مشاعره وعواطفه وتصوراته وسلوكه، التي لا ترتبط بزمان دون زمان ولا بيئة دون أخرى، ولكنها ترتبط بالإنسان في كل زمان ومكان .. فضلاً عن أن تصور الإصلاح هنا غير محدود بأيديولوجية ما أو نظرية ما، ولكنه مرتبط بالفطرة النقية التي هي جوهر الإسلام.

-٥-

إذا كان الحدث هو الأساس الأول للبناء الروائي في «مملكة البلعوطي» ، فإن الشخصية لا تقل أهمية عن الحديث في هذا البناء؛ وذلك لكونها شخصية حية مع بساطتها وتواضعها، وهي في مجملها شخصية طيبة تحمل الخير في أعماقها، ويمكن أن تتحول إلى الخير من الشر إذا كانت شريرة ووجدت من يساعدها على التحول والتغير وفقًا لمسوغات معقولة ومنطقية، وهناك بالطبع شخصيات نكدة تمكن الشر من أعماقها ولا تفلح أية محاولة في تغييرها، ويمكن القول: إن الرواية قدمت شخصيات قريبة إلى العقل والمنطق والواقع الحي، نصادفها في كل زمان وكل مكان مع الفارق الذي تفرضه الخصائص الدقيقة لكل زمان وكل مكان .

وإبراهيم عبد اللطيف هو الشخصية الأولى روائيًا، تتركز حوله الأضواء وتدور به الأحداث، سواء كان طرفًا فاعلاً أو مشاركًا في آثارها بالحل والتصويب .. إنه فلاح بسيط، ولكنه واع وشجاع، استمد فلسفته وتصوراته من إيمانه الإسلامي الذي يتسق مع

فطرته النقية الصافية ، وقد جعلته معركة سوق سنباط بطلاً شعبيًّا؛ لأنه واجه قوى عاتية بشجاعة تلقائية، وانتصر عليها بطريقة مذهلة، وكان يمكن لهذه القوى أن تسحقه سحقًا، ولكن النصر كان حليفه بسبب إقدامه وجرأته، ومن هنا كان المبدأ الذي اعتنقه: «القوة لا تردعها إلا القوة، ولست أعني بذلك الحرب وسفك الدماء، ولكني أقصد القوة التي تحقق الهدف .. أي نوع من القوة مادية كانت أو معنوية ..»[1]. لقد كانت موقعة السوق تطبيقًا عمليًّا لهذه الفلسفة التي ترى أن الإقرار بالهزيمة اليوم سيكون مقدمة للاستسلام في المرات القادمة، ولن تقوم لنا قائمة ، والحل هو الضرب بالعصا لكل من يقف في الطريق، قيل له : تعقّل يا إبراهيم.. نحن قلة، ولكنه لم يستجب للنداء، وصاح بأعلى صوته : اضرب يا ولد، اضرب ولا تخف، وراح يطوح عصاه يمنة ويسرة، ومن ورائه أخوه السيد علي، فاضطرب الناس، وهاجوا وماجوا، وفرت المواشي والأغنام، ولاذ أنصار أبي العز سليم بالفرار، وتبعهم العسكر والخفراء، وهرب من في السوق، وسرت أنباء تقول: إن إبراهيم عبد اللطيف وأخاه قد ضربا من في السوق، وإن الإنجليز لاذوا بالفرار، وصاح رجل مجهول :

- « البلعوطي ضرب السوق ».

وردد الناس البلعوطي .. البلعوطي أي الذي استطاع بجرأته وشجاعته أن يجعل الناس يفرّون [2].

هكذا تبدو المبادرة في حياة إبراهيم عبد اللطيف عنصرًا أساسيًّا في مواجهة متاعب الحياة، ولكنه مع ذلك يملك من التجربة والحنكة ما يجعله يؤمن بأن الشجاع هو من يلوح بالعصا ولا يستعملها، ويصل إلى هدفه دون أن يريق دمًا، وهو لا يخاف الموت ولا يجبن عن المواجهة، ولكنه يخاف الله رب العالمين .. وهو في كل الأحوال ليس «السوبرمان» الذي ينتصر دائمًا، ويملك قلبًا حديديًّا، فهو يشعر بالخوف حين يتآمر عليه القوم، ويدبرون لقتله، وتبدو مظاهر الخوف على جبينه من خلال العرق الغزير .. ولكن في الوقت نفسه لا يستسلم للخوف ولا يرضى بالجبن؛ لأنه على حد تعبيره «قتل الموت في نفسه» .

(١) الرواية ، ص ١٤ .
(٢) انظر تفاصيل المعركة على صفحات (٢٠ - ٣٣) ، وتشمل الفصل الثاني كله .

إن إبراهيم من خلال إيمانه بالقوة في مواجهة الظلم والعسف، يؤمن بالعلم أيضًا، بل إنه يسعد بالانتصار العلمي أكثر من الانتصار بالعصا، وقد عبر عن ذلك يوم ألقى ابنه عبد الفتاح الطالب بالمعهد الديني خطبة الجمعة ونالت استحسان الناس.

وعلى هذا النهج الإيجابي والرؤية السوية الناضجة للحياة تمضي شخصية إبراهيم عبد اللطيف، على امتداد الرواية حتى تلقى ربها تاركة مملكة وطيدة الأركان، عامرة بالحب والإيمان في قرية شرشابة وما حولها . مات إبراهيم بعد أن جلس على عرش القلوب... مات فقيرًا صابرًا راضيًا تحف به أرواح الملائكة .. مات أشرف ميتة يتمناها مؤمن .

الشخصية الثانية في الرواية هي شخصية «أبي العزّ سليم»، وهو إقطاعي متعجرف مستبد، لا يقبل أن يرد له أحد أمرًا أو يشاركه أحد في أمر، إنه لا يطيق نقدًا أو معارضة، ولو جاء ذلك من أحد لصَلَبَه وربطه بالحبال وجلده بالسياط. وهو يعمل دائمًا بنصائح أصدقائه من الإنجليز، وبخاصة نصيحة «فَرِّقْ تَسُد»؛ ولهذا فإنه يرى العداء الحقيقي له في اجتماع الفقراء على كراهيته والكيد له.. وعملاً بالنصيحة المذكورة، فإنه يسعى إلى تفتيت كتلة الفقراء والتفريق بينهم وبين أصحاب الكلمة والريادة فيهم . إنه يؤمن أن الناس عبيده ، وهو ولي نعمتهم؛ لذا فالقتل جزاء من يعترض طريقه ، ومن ثم كان تخطيطه لاغتيال إبراهيم عبد اللطيف، بيد أنه أخفق ومني بالخسران.

وتستبطن الرواية شخصية أبي العز فتراه شحيحًا على أبنائه وبناته ، ألغى شخصية زوجه منذ البداية، وأصبحت مجرد جارية تؤمَر فتطيع، رفض أن يبعث بأبنائه إلى المدارس ظنًا منه أن المدارس لن تخرج إلا موظفين يتقاضون مبلغًا تافهًا من المال، وهم ليسوا في حاجة إلى هذا المال. لم يهتم بشئونهم أو يشرف على تربيتهم، فشبوا فاسدين منحرفين يدخنون السجائر والحشيش، يغازلون الخدم، ويقعون في شباك الساقطات، ويسافرون إلى المدينة للهو والعبث، ويسرقون المحاصيل والماشية والمجوهرات، إنهم ذرية فاسدة ليس فيها من يصلح لخلافته، البنات كبرن وبلغن سن الزواج، وكلما تقدم أحد لخطبة واحدة منهن رماه بأقذع الشتائم وطرده شرّ

طرده، وكان يقول لزوجته:

«إنني لا آمن أن تنام ابنتي في حضن رجل، أي رجل»، كما كان يفسر رفضه للخطاب بأنهم يطمعون في ثروته. إنه شخصية أنانية بكل المقاييس، سطحية في التفكير والتصور، وتكشف وصيته في أثناء مرضه الحادّ عن هذه السطحية؛ حيث أوصى أن يجهزوا له قبرًا جديدًا لا يدفن فيه غيره ، وأن يكون مجهزًا بلحاف ووسادة وحشية من الحرير ، كما أوصى أن يكون كفنه من الجوخ الأخضر: « لقد كنت عالى المقام في الدنيا .. ويجب أن تكرموني في قبرى»[1].

بيد أن هذه الشخصية الشريرة الأنانية تجد فرصتها في التحول والتغير نحو المسالمة والموادعة إلى حد كبير، وإن لم تتخل تمامًا عن بعض الأفكار السطحية، فقد كانت تجربة مرضه الأليمة وشفاؤه الذي يشبه المعجزة فرصة لتحوله وتغيره، فضلاً عن وجود شخصية الشيخ «عبد القادر الشاذلي» الذي اشتهر بالصلاح والتقوى ، بجوار أبي العز في مرضه؛ حيث قام بإرشاده إلى الخير وعمل الصالحات، وقد ترك أبو العز قريته، وذهب إلى مدينة طنطا؛ حيث تزوج فتاة صغيرة وأنجب منها، وقضى بقية حياته هناك بعيدًا عن الصراع والأرض والأولاد ورجال العصابات .

هناك شخصيات أخرى عديدة تقوم بأدوار ثانوية ، ولكنها مهمَّة، منها شخصية الشيخ عبد القادر الشاذلي ، عالم الدين الورع ، الذي يسعى دائمًا إلى الخير ، ويواجه أبا العز سليم في عز جبروته ، ويعيش مع الناس آلامهم وأفراحهم ، ومنها شخصية «توفيق بك الخشن» عمدة سنباط، الذي يمثل نموذجًا معتدلاً للعمدة، في العفة والعدل، والرجولة والشهامة ، والقوة أمام السلطة التي تمثلها الشرطة ، وهو يختلف عن غيره من العمد الذين يسحقون كبرياء الناس . إن الرجل لديه المال والأرض، ولا يطمع في شيء مما لدى الناس، وقد أعجبته مواقف البلعوطي، وبخاصة في معركة السوق :

«أعجبني فيك يا بلعوطي أنك أبيت الظلم»[2].

هناك أيضا شخصية «ريحانة» التي تمثل المرأة القوية المسيطرة على زوجها،

(١) الرواية ،ص ٢٠٢ .

(٢) الرواية ،ص ٣٢ .

وهي صاحبة مقهى ، وتتاجر في المخدرات، وتعيش معها أمها .. ولكنها تتحول وتقلع عن هذه التجارة بعد أن تدخل البلعوطي ووعدها بعمل شريف.. أما أمها فأصرت على الاستمرار ودفعت الثمن .

بيد أن الرواية تستدعي - وهي مفارقة غريبة - إحدى شخصيات رواية أخرى للكاتب هي رواية «ملكة العنب» . إنها شخصية «يونس عبده» التي تجمع بين المتناقضات، بين الدروشة والدهاء، والمسالمة والمكر، والطيبة والشر الكامن .. وإن كانت في «ملكة العنب» أكثر وضوحًا ورحابة منها في «مملكة البلعوطي» ترى هل كانت هذه الشخصية في الحقيقة منتمية لمرحلة الثلث الأول من القرن العشرين - فاستدعاها الكاتب وطورها في مملكة العنب التي تعالج قضايا راهنة؟ ربَّما .

-٦-

تمثل الصياغة في رواية «مملكة البلعوطي» امتدادًا للصياغة في روايات نجيب الكيلاني الواقعية الإسلامية [1]. ففي هذه الروايات يسلس قياد الأسلوب للكاتب، فيقدم ما يسمى بالسهل الممتنع، ويحقق الموسيقى التعبيرية التي تتلاءم مع الأداء والمواقف القصصية، فضلاً عن التضمين بالقرآن الكريم والحديث الشريف والنصوص الإسلامية والتراثية، ويبرع في الوصف والحوار واستخدام الحلم، وإن لم تسلم الصياغة في بعض الأحيان من أخطاء نحوية واضحة . وسوف نشير إلى بعض ظواهر الصياغة في الفقرات التالية .

يعد الوصف لدى نجيب الكيلاني علامة فنية بارزة؛ حيث ينحو إلى البساطة والسهولة في معالجة القضايا التي تبدو صعبة ومعقدة، وتلك خصيصة لا يملكها جميع الكتاب، الموهوبون فقط هم الذين يملكونها . إنه يقدم للقارئ صورة حية وقريبة إلى ذهنه ونفسه لما يجرى في الكون من أحداث تعالجها الرواية ، وسوف نختار هنا نموذجًا عشوائيًّا يتناول الأحوال في مصر في الثلث الأول من القرن العشرين؛ لنرى كيف قدم ببساطة عميقة - إن صح التعبير - صورة متكاملة للواقع وما يجري فيه، في عبارة واضحة دقيقة ترصد النتائج والأسباب:

«لم يكن إبراهيم عبد اللطيف يعترض على نصيحة الشيخ الشاذلي، ولا

(١) تحدثت عن ذلك باستفاضة في كتابي الواقعية الإسلامية في روايات نجيب الكيلاني (قيد الطبع) ، الذي أشرت إليه من قبل في الهامش ص٢ .

قول حضرة العمدة، ولكنه تساءل: ماذا بعد ذلك؟ إن من مات دون عرضه فهو شهيد، ومن مات دون ماله فهو شهيد، وهذا العصر عصر الشهداء، وكيف لا يكون كذلك، وقد استبد الإنجليز وسيطروا على سلطان البلاد، وتحكموا في رقاب العباد، أما ملاك الأراضي والنظار وأتباعهم وأشياعهم، وكذلك رجال المال والأعمال، فقد استغلوا، ولم يعد للرحمة والعدل مكان في قلوبهم ..نحن في أيام ساد فيها قانون الغابة، فكيف تحلو الحياة ويطيب لنا فيها المقام؟

إن أكثر من ثلاثة أرباع الفلاحين مرضى بالبلهارسيا والإنكلستوما والملاريا وفقر التغذية والحمى وغيرها، إنهم لا يجدون الدواء ولا الغذاء، ويموتون موتًا بطيئًا ، يلجئون إلى كتاب الرقي والتعاويذ، وإلى العطارين وخبراء الوصفات الشعبية، والأطباء لا يوجدون إلا في أماكن نائية ، فما بالك وهم لا يملكون أجور النقل والأطباء والمواصلات وثمن الدواء؟

القطن انخفضت أسعاره، وقل محصوله، والآفات انتشرت في المحاصيل، ويقول بعض العارفين: إن هذا من غضب الله علينا ، ولو أطعناه لأكلنا منه (كذا ... والصواب من) فوق رؤوسنا، ومن تحت أرجلنا.. والتقوى هي طريق الرزق الحلال ...

كان إبراهيم عبد اللطيف قلقًا غاية القلق بسبب سوء الأحوال ... إلخ» [1].

وإذا كان الوصف بهذه البساطة والدقة والألفاظ القريبة، فإن السياق الوصفي يأتي أحيانًا ببعض الصور الجزئية الجميلة التي تبدو عفوية وتلقائية، ولا يقدح في قيمتها أن لها أصولاً في بعض الاستخدامات القديمة أو الحديثة، تأمل قوله مثلاً: «بدلاً من أن يعيشوا على حافة الخطر الدائم، ويأكلوا لقمتهم مغموسة بالإثم»[2]. وتأمّل أيضًا هذا التشبيه المأخوذ من القرآن الكريم : «إن عصاك سحرية .. كعصا موسى التي ابتلعت كل الأفاعي»[3].

ويبدو الحوار من أهم عناصر البناء الروائي والصياغة الروائية عمومًا؛ حيث يكشف الكثير من الأحداث وأعماق

---

(١) الرواية، ص ٤٩،٥١ ، ولصيحة الشيخ الشاذلي وكلام العمدة وردا في حوار سابق على وصف الرواية لسوء الأحوال، وتتلخص النصحية في دفاع الله عن المؤمنين إذا صدق إيمانهم، أما كلام العمدة فخلاصته أن استتباب الأمن هو الطريق لاستخلاص الحقوق.

(٢) الرواية ، ص ٢٢٣.

(٣) الرواية ، ص ٣١ .

الشـخصيات، ويبلور المواقف ويطرح التساؤلات والتصورات، ويجسد في كل الأحوال وسائل الحركة والنمو الرّوائي.
ثم هو بعد ذلك حوار مكثف في لغة شفافة، تحكي المشاعر والأحاسيس، ولنأخذ نموذجًا من الحوار الذي دار بين أبي العز سليم ورجاله بعد مقابلة الشيخ الشاذلي، الذي طلب منه أن يرفع أذاه عن الفلاحين :

«ابتسم أبو العز في دهاء وقال لهم :
- الذين يرفضون بيع أراضيهم ستتلف مزروعاتهم حتى يستسلموا ويبيعوا .
- والإيجار يا سيدنا البك ؟
- وسنأخذ باليمين ما أعطيناه بالشمال .
-كيف ؟؟
- بأي وسيلة ممكنة .
- والشيخ ؟
- أرضيناه بالكلام، وسوف يذهب بعضكم إليه ليكونوا من مريديه..» [1].

وهناك مواضع أخرى يرقى فيها الحوار إلى درجة عالية، وبخاصة حين يتضمن آيات قرآنية أو أحاديث شريفة أو نصوصًا إسلامية وتراثية، ولنقرأ هذا النموذج القصير للحوار بين السيد على وإبراهيم عبد اللطيف حول الترتيب للانتقام من أبي العز ورجاله :

«وبعد فترة صمت همس السيد على:
- ولكم في القصاص حياة .
- نظر إليه إبراهيم في إمعان وقال:
- ولقد فرضوا علينا القتال.
- لكنك لا تحب إراقة الدماء.
- العين بالعين ...» [2].

وتستخدم الرواية الحلم وسيلة من وسائل البناء الروائي؛ للدلالة على المستقبل والأحداث التالية أو التمهيد لها، كما نرى في الحلم الذي رآه إبراهيم بعد صلاة الفجر وكان يشير إلى وفاته[3].

وكما نرى ، فإن الوصف والحوار والحلم وغيرها من وسائل البناء والصياغة الروائية تسعى إلى حيوية النصّ واستمرارها، وبخاصة أن الرواية اعتمدت على السرد بضمير الغائب الذي يمثل عبئًا بلا ريب على الكاتب غير الموهوب.. ولكن نجيب الكيلاني

---

(١) الرواية ، ص ١٢ - ١٣ .
(٢) الرواية ، ص ٣٩ ، وانظر نماذج أخرى ، ص ٢٣ ، ٧٢ ، ٨٠ ، ٢٤٣. على سبيل المثال .
(٣) الرواية ، ص ٢٨٧ .

استطاع بقدرته الحرفية تجاوز ذلك العبء بالعديد من الوسائل والعناصر الفنية المختلفة والناجحة أيضًا .

ونستطيع أن نضيف إلى هذه العناصر وتلك الوسائل التضمين بالشعر والموال ومراثي الموتى التي تعرف في الريف بالتعديد، والتضمين يشيع بغزارة في معظم روايات نجيب الكيلاني، إن لم يكن كلها، ويمثل في حقيقة الأمر جزءًا من النسيج الرّوائي؛ لأنه يدخل في السياق السردي بإحكام. ويعطي للنص مذاقًا خاصًّا يميزه . وإذا عرفنا أن الكاتب لا يختار نصوصه الشعرية أو الزجلية المضمنة اختيارًا عشوائيًّا، وإنما يختارها بوعي وإتقان، أدركنا في النهاية، مدى قدرة الكاتب وخبرته في مجال الحرفة الروائية. إنه - بالنسبة للزجل مثلاً -لا يختار أية مقطوعة، ولكنه يسعى إلى المقطوعة الدالة زمنيًّا ومعنويًّا، لتحدث أثرها المباشر في النصّ الروائي؛ ليحدث المفارقة المطلوبة . على سبيل المثال، فإن «محمد بن بحراوية» شيخ الخفراء لدي أبي العز سليم ، يتغني بموال أدهم الشرقاوي المشهور الذي يقول «منين أجيب الناس لمعنات الكلام يتلوه»، وفي أثناء ذلك يباغته الملثمون ويختطفونه ! وهناك مواويل أخرى وأغان شعبية بنت ذلك الزمان الذي جرت فيه الرواية، ولها دلالات نفسية وعاطفية واجتماعية عميقة، فضلاً عن احتوائها على البعد الحزين الذي يميز الحياة المصرية منذ فجر التاريخ :

يا عيني روحي لحمَّال الهموم وشوفيه
شوفيه يا عين مات ولاّ الروح لسّه فيه
ياما قالت العين حبيبي حبيبي ربنا يشفيه
ويطلع السوق ويخطر مثل عاداته
«جمل المحامل» برك شمت الأعادي فيه
يا عيني .. يا ليلى .. [1].

لقد كان لنجيب الكيلاني -يرحمه الله- يملك ذاكرة حافظة تمتلئ بآلاف الأبيات من الشعر والزجل والأغاني الشعبية الموروثة .. وقد وظّفها في رواياته بمهارة واقتدار .

وبعد :

فإن «ممكلة البلعوطي»، حلم جميل، وواقعي ، يصنع القرية الفاضلة، وسط أعاصير الظلم والقهر والأنانية، وقد جاء هذا الحلم في إطار فني راق، أضاف لمؤلفه لبنة جديدة من اللبنات العديدة التي أرساها في مجال الفن الروائي عامة، والرواية الإسلامية خاصة.

❖❖❖

(١) الرواية ، ص ٢٥٠ .



الغزالي:
ترجمتهُ وتعاليمهُ (*)

محمد الخضري

أيها السادة

على نحو عشـرة فراسـخ من مدينـة نيسـابور قـاعدة خراسـان توجد ولايـة طوس وبهـا مدينتـان الطـابران ونوقـان، ومن الطـابران بزغت شمس الإمـام أبي حـامد محمد الغزالي سـنة ٤٥٠ من الهجرة النبوية .

وكـان أبوه فقـيرًا صالحًـا لايأكل إلأمن كسب يده في عمل غزل الصوف بطوس ولما أدركته منيتـهُ كان أبو حامد هـو وأخـوهُ أبـو الفتوح أحمـد صغـيرين فـأوصي بهما إلى صديق لهُ متصوف من أهل الخير وقال لـهُ «إن لي تأسفًا عظيمًا على تعلم الخط وأشـتهى اسـتدراك ما فاتني في ولديَّ هذين فعلمهما ولاعليك أن تنفـد في ذلك جميع مـا أخلفـهُ لهما» فلمـا مـات أقبـل الصوفي على تعليمهمـا إلى أن فـني في ذلك النزر اليسـير الذي خلفـهُ أبوهما وتعذر علـى الصوفي القيام بقوتهمـا فقال لهمـا اعلما أني قد انفقت عليكمـا مـا كـان لكمـا وأنـا رجل من الفقـر والتجريـد بحيـث لا مــال لي فأواسيكما به ، وأصلح ما أرى لكما أن تلجآ إلى مدرسة فإنكمـا من طلبة العلم فيحصل لكمـا قوت يعينكمـا. ففعلا ذلك وكان هذا هو السبب في سعادتهما وعلو درجتهمـا وكان الغزالي يحكي هذا ويقـول طلبنـا العلـم لغـير الله فـأبى أن يكون إلاَّ لله .

تعلم الغزالي

قرأ في صباهُ الفقه على أحمد بن محمد الراذكـاني براذكـان وهي إحـدى قرى طوس . ثـم رحل إلى جرجان ميممًـا أبا نصر محمد بن أبي بكر الإسماعيلي رئيس

(*) خطبة ألقاهـا حضرة الأستاذ محمد الخضري المـدرس بمدرسـة القضاء الشـرعي في جلسـة نادي دار العلوم المنعقـدة في ٢٢ أبريل سنة ١٩٠٩م. والشـيخ محمد الخضري من أعـلام نهضة مصر الحديثة، ولـه مؤلفات رائدة في مجال علم أصـول الفقه، وتاريخ التشريع الإسلامي، والسـيرة النبوية، وسيرة الخلفاء، وتاريخ الدول الإسلامية . (التحرير)

علماء جرجان فأخذ علمًا جمًا وكتب عنهُ تعليقة ثم عاد إلى طوس . وقد حصل لهُ في عودته حادثة لفتت نظرهُ إلى أمر عظيم يرقيه في مستقبله ذلك أن الطريق قطعت عليه وأخذ العيّارون جميع ما معهُ ومن ضمنه مخلاة فيها ما كتبهُ عن شيخهِ بجرجان فتبع العيّارين ولما رآهُ مقدمهم قال له ارجع ويحك والا هلكت فقال لهُ الغزالي اسألك بالذي ترجو السلامة منهُ أن ترد علي تعليقتي فما هي بشيء تنتفعون به . فسألهُ عن تعليقته فقال كتب هاجرت لسماعها وكتابتها ومعرفة علمها . فضحك وقال كيف تدعي أنك عرفت علمها وقد أخذناها منك فتجردت من معرفتها وبقيت بلا علم ، ثم أمر بعض أصحابه فسلمهُ أياها . ولما رجع إلى طوس أقبل على الاشتغال بما معهُ حتى صار علمهُ في قلبه لا في كتبهِ .

ثم تاقت نفسه إلى أرقى مما حصل فسار إلى نيسابور وبها الإمام الجليل عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني النيسابوري الشهير بإمام الحرمين وهو شيخ الوقت وإمام الشافعية . وكان إمام الحرمين ممن لم يعقهم عائق التقليد فلم يكن يتقيد برأي إمامهِ فيما لم يرَ له فيهِ حقًا بل كثيرًا ما خالف الشافعي وهو الذي ينسب إليه في الفقه وخالف الأشعري وهو الذي ينتسب إليه في أصول الدين وقد كان ذلك مما يجرُّ عليه أحيانًا ما لا ينجو منهُ عالم باحث في مثل الوسط الذي كان فيه إمام الحرمين.

تلقى الغزالي عن هذا الإمام العظيم العلوم الشرعية فكان له من حرية أستاذه واستعداده هو أعظم معين على الرقي الذي صادفه . قرأ عليه الفقه والخلاف والجدل والأصول والمنطق فبرع فيها حتى كان إمام الحرمين يصفهُ بأنهُ بحر مغدق . ولم يزل معهُ حتى توفي الإمام سنة ٤٧٨ من الهجرة ، ففارق نيسابور قاصدًا الوزير أبا على الحسن بن على الطوسي الملقب بنظام الملك وزير السلطان ملكشاه السلجوقي (ولد نظام الملك سنة ٤٠٨ وقتل سنة ٤٨٥) وكان هذا الوزير غرة في جبين الدولة السلجوقية بل لا نبالغ إذا قلنا أنهُ لم يأتِ في عصر بني العباس وزير مثلهُ فهو مؤسس المدارس النظامية (نسبة إليه) ببغداد ونيسابور وبلخ وغيرها من أمهات المدن في العراق وفارس، ونظامية بغداد ابتدىء بعمارتها سنة ٤٥٧ وانتهى منها سنة ٤٥٩ هـ وكان يتولى

التدريس بها أكبر علماء الشافعية بالعراق . وهو أول من جعل لطلاب العلم معلومًا يتناولونهُ.

لما قابل الغزالي نظام الملك بالمعسكر قدمهُ لمن بحضرته من العلماء فناظرهم وناظروهُ فظهر عليهم بظهور فضله فاعترفوا له بالنبوغ وحينذاك ولاهُ الوزير التدريس بنظامية بغداد وأمرهُ بالتوجه إليها فقدم بغداد سنة ٤٨٤ هـ وأدى بها الدرس وكان يحضر درسه من كبار العلماء المدرسين ببغداد ثلاث مئه . ولم يكن يحضر بالمدارس النظامية إلا من قاربوا الانتهاء في علومهم فهي تشبه من بعض الوجوه المدارس العالية في أيامنا .

أقام الغزالي يدرّس بالمدرسة النظامية إلى سنة ٤٨٨ هـ وفيها خرج إلى البلد الحرام قاصدًا الحج واستناب في التدريس اخاهُ أبا الفتوح أحمد . ثم ذهب إلى دمشق سنة ٤٨٩ هـ ومنها زار بيت المقدس. ثم عاد إلى دمشق وأقام بها مدة معتكفًا متجردًا عن الدنيا ومشاغلها . ثم قدم الأسكندرية فأقام بها مدة وكان عازمًا على الرحلة إلى المغرب الأقصى لمقابلة أمير دولة الملثمين يوسف بن تاشفين سلطان المغرب فبلغهُ موتهُ فعدل عن ذلك واستمر يجوب البلدان ويزور المشاهد ويأوى إلى القفار ويروض نفسه ويجاهدها ثم عاد إلى بغداد وعقد مجلس الوعظ ثم انتقل إلى خراسان ودرس بالمدرسة النظامية بنيسابور بعد إلحاح شديد ولكنه لم يطق المقام فعاد إلى طوس واتخذ جنب داره مدرسة للفقهاء وخانقاه للصوفية ووزع أوقاته على العلم والعمل حتى توفي سنة ٥٠٥ هـ من الهجرة .

تقلباتهُ الفكرية

كان الغزالي في بدء حياته العلمية فقيها همهُ الاشتغال بالفقه واصوله وتحقيق مباحثهما والاكثار من التنقيب والتفريع على عادة الفقهاء حتى برز على الأقران وانتهت إليه الرئاسة بالعراق وخراسان وألف في الفقه الكتب الكبيرة على الطريقة المألوفة وكانت نشأته في وقت غلا فيه مرجل العصبية بين الحنفية والشافعية فكان أكبر هم العلماء من رجال المذهبين أن يتقنوا كيفية الجدل ومنازعة الخصوم ليستظهروا على أقرانهم ومخالفيهم في الآراء حتى لقد نقل عن أعلاهم كعبًا وأشهرهم اسمًا وهو أبو حامد الأسفراييني الحديث الآتي «قال أبو حيان التوحيدي سمعت الشيخ أبا حامد يقول لطاهر العباداني - لاتعلق

كثيرًا لما تسمع مني في مجالس الجدل فإن الكلام يجري فيها على ختل الخصم ومغالطته ودفعه ومغالبته فلسنا نتكلم لوجه الله خالصًا ، ولو أردنا ذلك لكان خطونا إلى الصمت أسرع من تطاولنا في الكلام ، وإن كنا في كثير من هذا نبوء بغضب من الله تعالى فإنا مع ذلك نطمع في سعة رحمة الله» من طبقات الشافعية لابن السبكي .

تربي الغزالي على هذا المبدإ مبدأ البحث والنظر والجدل حتى ذاع صيتهُ ونال الجاه الوفير والحظ العريض وصار شيخ مشايخ العراق في عهده .

وفي ذلك الزمن كانت آراء الفلاسفة قد تمكنت من فئة عظيمة من المسلمين وبرز في إخراجها للناس الرئيسان أبو علي بن سينا وأبو نصر الفارابي وغيرهما فشاعت تلك التعاليم ولكن الفقهاء وقفوا بينها وبين العامة حتى لا تشوش عليهم عقائدهم وانحوا على تلك التعاليم بالتزييف من غير أن يكلفوا أنفسهم العناء في استكشاف ما عليه أولئك الفلاسفة . أراد الغزالي أن يكون له سهم في مناضلة الفلاسفة ولكنه لم يكن رازحًا تحت عبء التقليد كيف وهو تلميذ أمام الحرمين فرأى من الحكمة أن لا يتعرض لتسفيه تلك الأراء حتى يحيط بها علمًا فشغل نفسه بتعرف الفلسفة وما فيها من المباحث حتى يكون كلامه فيها عن خبرة لا عن تقليد. مكث على ذلك ثلاث سنين حتى استكنه ما عند القوم وعند ذلك شرع في كتابه الذي سماه تهافت الفلاسفة وقد نهج فيه منهجًا خالف فيه سلفهُ في المناظرة فقسم أبحاثهم إلى ثلاثة أقسام :

(الأول) ما يرجع النزاع فيه إلى مجرد الألفاظ وهذا لم يتعرض لهم فيه فإنهُ بعد الاتفاق على المسمى لا معنى للاختلاف في اطلاق اللفظ .

(الثاني) ما لا يصدم مذهبهم فيه أصلاً من أصول الدين، كقولهم أن كسوف القمر عبارة عن إمحاء ضوئه بتوسط الأرض بينهُ وبين الشمس من حيث أنه يقتبس نورهُ من الشمس فإذا وقع القمر في ظل الأرض انقطع عنهُ نور الشمس ، وكقولهم أن كسوف الشمس معناهُ وقوف جرم القمر بين الناظر وبين الشمس وذلك عند اجتماعهما في العقدتين على دقيقة واحدة . قال وهذا الفن لسنا نخوض في إبطاله ومن ظن أن المناظرة في إبطال هذا من الدين فقد

جنى على الدين وضعَّف أمرهُ فإن هذه الأمور تقوم عليها براهين هندسية وحسابية لا تبقي معها ريبة فمن يطلع عليها ويتحقق أدلتها حتى يخبر بسببها عن وقت الكسوفين وقدرهما ومدة بقائهما إلى الانجلاء ، إذا قيل لهُ هذا على خلاف الشرع لم يسترب فيه وإنما يستريب في الشرع. وضرر الشرع ممن ينصره لا بطريقه أكثر من ضرره ممن يطعن فيه بطريقه . وهو كما قيل عدو عاقل خير من صديق جاهل . ثم قال وأعظم ما يطعن به الملحدة أن يصرح ناصر الشرع بأن هذا وأمثاله على خلاف الشرع فيسهل عليهم طريق إبطال الشرع أن كان شرطهُ أمثال ذلك. وهذا لأن البحث في العالم عن كونهِ حادثًا أو قديمًا ثم إذا ثبت حدوثه فسواءٌ كان كرة أو بسيطًا أو مثمنًا أو مسدسًا وسواءٌ كانت السموات وما تحتها ثلاث عشرة طبقة كما قالوهُ أو أقل أو أكثر فنسبة النظر فيه إلى البحث الإلهي كنسبة النظر إلى طبقات البصل وعدد حب الرمان فالمقصود كونها من فعل الله كيفما كانت .

(الثالث) ما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين وهذا هو الذي نازعهم فيه مع أدب لم نرهُ لغيرهِ ممن نازعوا الخصوم في عقائدهم .

وهذه المبادئ الثلاث التى سنها الغزالي في المناظرة مع مخالفيه لم نرَ كثيرًا من علماء الدين من سار عليها وهي البعد عن النزاع في الألفاظ وعن النزاع فيما أثبتتهُ براهين الهندسة والحساب واستعمال الأدب في المناظرة . هذا ابن حزم مع علو كعبهِ في العلوم الإسلامية ألف كتابهُ في الملل والنحل شرح فيه مذاهب الخصوم وآراءَهم ثم انبرى للرد عليها بقول تلحقهُ شنعتهُ وتدركهُ تبعتهُ. وطالما طرق مسامعنا ونحن في بدء تعلمنا أن القول بكروية الأرض كفر والاشتغال بالكيميا والطبيعة كفر وما ماثل ذلك من الأقوال كأنهم لم يستفيدوا شيئًا من قول هذا الإمام الذي أعلنهُ منذ ٨٤٠ سنة .

ألف الغزالي تهافت الفلاسفة فرمقتهُ العيون بالإجلال والإعظام وصار إمام أهل عصره حجة الإسلام غير مدافع واليه ينتهي الدفاع عن حوزته . صادف في ذلك الوقت شيوع آراء الباطنية وظهورهم بمظهر القوة بقلعة المرت وكادت آراؤهم تحوز مكانًا عليًّا في أنفس بعض العامة لما يزخرفونهُ من

الأقوال في سبيل تأييد دعوتهم فانتُدب الغزالي للرد على هذه الدعوة وإظهار عوارها فكتب في ذلك جملة كتب على طريقته الأدبية الجدلية فكان ذلك مما زاد في إكباره وإعظامه في نظر حكومة الوقت.

وبينما الرجل في منتهى أبهته إذ خطر لهُ خاطر صغر أمرهُ في عينهِ. رأى أن ما هو فيه لا يصلح نفسهُ ولا يقربها من الملإ الأعلى، بل بالعكس هو مما يزرع الأخلاق الرديئة من الكبر والتعاظم والحسد والمنافسة إلى غير ذلك مما يبعده عن الله سبحانه، فخطر ببالهِ أن يترك كل ما فيه من هذه المظاهر وينحو بنفسه يهذبها ويروضها حتى يقلع ما غرس فيها من ردئ النبات ويستبدل به ما هو خير منهُ، فترك بغداد قاصدًا الأماكن المقدسة واستمر رحالة بعيدًا عن نقائص هذا العالم، ولما عاد لم يرضَ بمعاودة ما جلب عليه تلك الشرور النفسية بل ذهب إلى بلده وإذ ذاك تغيرت حال الرجل من فقيه جدلي إلى مؤمن صوفي يرى الخُلق الحسن فوق كل شيء وأن العلوم إذا لم تكن معها الأخلاق فهي أحط من درجة الجهالة لأنها تزيد الفساد في نفس متعلمها وحينذاك كتب كتابهُ الشهير بإحياء علوم الدين ضمنهُ خلاصة ما نال في حياته وما استخلصه من رياضة نفسهُ فهو فيه معلم فقيه مُرَبٍّ وقد بسط فيه رأيهُ عن الطريقة التى كان بها العلم والتعليم لزمنه وضربها ضربة شديدة.

آراء الغزالي
في العلوم الإسلامية لعهدهِ

بيّنا في ما أسلفنا أن الوسط الذى عاش فيه الغزالي كان العظمة والنبوغ فيه بالتبريز في علم الفقه والتوحيد والمهارة في الجدل حتى يشهد له الخصوم وتخضع الأقران وكان لعهدهِ فريق اتخذ الفلسفة شعارًا فأضاع في الخوض فيها زمنًا وكان معظمها من الفلسفة اللفظية التى لا تحق حقًا ولا تبطل باطلاً بل تزيد الفرقة وتقطع الوصلة، وقد قسمت هذه العلوم الثلاثة المسلمين إلى فرق شتى يستحل كل منها المكروه بالآخر. فهاج الفقه والجدل فيه هائج العصبية بين الشافعية والحنفية في بلاد العراق حتى كان ذلك في بعض الأحايين داعية الفتن والخروج عن الجادة والألفة الإسلامية. وإنما عصم الله المالكية من الخوض في هذه الغمرات لأنهم كانوا بعيدين عن دنيا أهل العراق لا يشركونهم في شيء

منها ، وحب الدنيا كما تعلمون رأس كل خطيئة . وكانت بلاد المغرب والأندلس للمالكية خاصة ليس لأحد من غيرهم فيها كبير شأن . وهاج التوحيد والجدل فيه مصيبة جلي بين الأشعرية والمعتزلة ثم بين المعتزلة بعضهم مع بعض ثم بين الفلاسفة وجميع هؤلاء وبين الأشعرية والحنابلة ببغداد لما كان لهؤلاء من القول بالتشبيه الذي لا يقول به أتباع الأشعري. وكانت تستعر الفتن بين الفريقين حتى تمسى بغداد منهم على خطر . انبرى الغزالي لتهجين ذلك كله وأنهُ ليس مما يوصل إلى الله ويطهر القلب ويجعل الإنسان إنسانًا كاملاً . فقال ان ما يفيد الإنسان هو الكلام في جهاد النفس وتحليتها بجميل الأخلاق وتخليتها عن دنس الأخلاق . فالعلم بحدود هذه الامور وحقائقها وأسبابها وثمراتها وعلاجها هوالعلم الحق وهو فرض عين في فتوى علماء الآخرة . ولو سئل فقيه عن معني من هذه المعانى حتى عن الإخلاص أو عن التوكل أو وجه الاحتراز عن الرياء لتوقف فيه ولو سألته عن اللعان والظهار لسرد عليك مجلدات من التفريعات الدقيقة التي تنقض الدهور ولا يحتاج إلى شيء منها لا يزال يتعب ليلاً ونهارًا في حفظها ودرسها ويغفل عما هو مهم في نفسه في الدين وإذا روجع فيه قال اشتغلت به لأنه علم الدين وفرض الكفاية ويلبس على نفسه وعلى غيره في تعلمه . والفطن يعلم أنهُ لو كان غرضهُ أداء حق الأمر في فرض الكفاية لقدم عليه فرض العين بل قدم عليهِ كثيرًا من فروض الكفايات . فكم من بلد ليس فيه طبيب إلا من أهل الذمة ثم لا نرى أحدًا يشتغل به ويتهاترون على علم الفقه لا سيما الخلافيات والجدليات والبلد مشحون من الفقهاء بمن يشتغل بالفتوى والجواب عن الوقائع فليت شعري كيف يرخص فقهاء الدين في الاشتغال بفرض كفاية قد قام به جماعة وإهمال ما لا قائم به . هل لهذا سبب إلا إن الطب ليس يتيسر به الوصول إلى تولي الأوقاف والوصايا وحيازة أموال الأيتام وتقلد القضاء والحكومة والتقدم به على الأقران والتسلط به على الأعداء .

ثم ضرب المتكلمين ضربة هي أشد من هذه وأنكى فقال أن حاصل ما يشتمل عليه الكلام من الأدلة التى ينتفع بها فالقرآن والأخبار مشتملة عليها وما خرج عنهما فهو إما محاولة مذمومة

وهي من البدع وإما مشاغبة بالتعلق بمناقضات الفرق لها وتطويل بنقل المقالات التى أكثرها ترهات وهذيانات تزدريها الطباع وتمجها الأسماع ، وبعضها خوض في ما لا يتعلق بالدين ولم يكن شئ منه مألوفًا في العصر الأول وكان الخوض فيه بالكلية من البدع ولكن تغير الآن حكمهُ إذ حدثت البدع الصارفة عن مقتضى القرآن والسنة ونبغت جماعة لفقوا لها شبهًا ورتبوا فيها كلامًا مؤلفًا فصار ذلك المحظور بحكم الضرورة مأذونًا فيه بل صار من فروض الكفايات وهو القدر الذي يقابل به المبتدع إذا قصد الدعوة على البدعة وذلك إلى حد محدود . ثم قال أن معرفة الله وصفاته وأفعاله لاتحصل من علم الكلام بل يكاد يكون الكلام حجابًا عليهِ ومانعًا منهُ وإنما الوصول إليه بالمجاهدة .

ثم أورد على نفسهِ اعتراضًا وهو كيف تنزل بهذين العلمين الفقه والتوحيد إلى هذا الحد مع أن علماء الأمة المشهورين بالفضل هم الفقهاء والمتكلمون وهم أفضل الخلق عند الله فكيف تنزل درجاتهم إلى هذه المنزلة السافلة بالإضافة إلى علم الدين .

وأجاب عن ذلك بقوله اعلم أن من عرف الحق بالرجال حار في متاهات الضلال فاعرف الحق تعرف أهلهُ أن كنت سالكًا طريق الحق وإن قنعت بالتقليد والنظر إلى ما اشتهر من درجات الفضل بين الناس فلا تغفل عن الصحابة وعلو منزلتهم فقد أجمع الذين عرضت بذكرهم على تقدمهم وأنهم لا يدرك في الدين شأوهم ولا يشق غبارهم ولم يكن تقدمهم بالكلام والفقه بل بعلم الآخرة وسلوك طريقها .

بحث الغزالي عن الأسباب التى دعت لشيوع المناظرة والجدل بين الفقهاء والمتكلمين لأن الأشياء إذا ظهرت للناس أسبابها وكانت أسبابًا مزرية سهل رجوع الناس عنها فقال لما انتقل أمر الخلافة إلى من لم يكونوا في أنفسهم فقهاء احتاجوا إلى من يعينهم من الفقهاء ليولوهم القضاء والحكومات فرأى أهل تلك الأعصار عز العلماء وإقبال الأئمة والولاة عليهم فاشرأبوا لطلب العلم توصلاً إلى درك العز ونيل الجاه من قبل الولاة فأكبوا على الفتاوى وعرضوا أنفسهم على الولاة وتعرفوا إليهم وطلبوا الولايات والصلات وكان أكثر الإقبال في تلك الأعصار على الفتاوى والأقضية

لشدة الحاجة إليهما في الولايات والحكومات . ثم ظهر بعدهم من الصدور والأمراء من يسمع مقالات الناس في قواعد العقائد ومالت نفسهُ إلى سماع الحجج فيها فعلمت رغبتهُ إلى المناظرة والمجادلة في الكلام فأكب الناس على علم الكلام وأكثروا فيه التصانيف ورتبوا فيه طرق المجادلات وزعموا أن غرضهم الذب عن الدين والنضال عن السنة وقمع المبتدعة كما زعم من قبلهم أن قصدهم من الاشتغال بالفتاوى الدين وتقلد أحكام المسلمين إشفاقًا على خلق الله ونصيحة لهم . ثم ظهر بعد ذلك من الصدور من لم يستصوب الخوض في الكلام وفتح باب المناظرة فيه لما كان قد تولد من فتح بابه من التعصبات الفاحشة والخصومات الغاشية والمفضية إلى إهراق الدماء وتخريب البلاد ومالت نفسهِ إلى المناظرة في الفقه وبيان الأولى من مذهب الشافعي وأبي حنيفة على الخصوص وتساهلوا في الخلاف مع مالك وسفيان وأحمد وغيرهم وزعموا أن غرضهم استنباط دقائق الشرع وتقرير علل المذاهب وتمهيد أصول الفتاوى وهم مستمرون عليهِ إلى اليوم . ولسنا ندرى ما الذي يحدث الله فيما بعدنا من الأعصار . فهذا هو الباعث على الإكباب على الخلاف والمناظرات لا غير ولو مالت نفوس أرباب الدنيا إلى الخلاف مع إمام آخر من الأئمة أو إلى علم آخر من العلوم لمالوا أيضا معهم ولم يسكتوا عن التعلل بأن ما اشتغلوا به هم علم الدين وأن لا مطلب لهم سوى التقرب إلى رب العالمين .

رأي المناظرين قد يلبسون على الناس للرفع من قيمة مناظراتهم وأنها كان يفعلها السلف من الصحابة والكبار من الفقهاء لإحقاق الحق فقال أن الوصول إلى الحق محمود فالمناظرة التى تؤدي إليه محمودة ولكن جعل لذلك شروطًا هي مبادئ سامية لكل مناظر ولا يمكنهم أن يدعوا الاتصاف بها .

(١) أن لا يشتغل بها وهي من فروض الكفاية من لم يتفرغ من فروض الأعيان فإن من عليهِ فرض عين فاشتغل بفرض كفاية وزعم أن مقصدهُ الحق فهو كذاب ومثلهُ من يترك الصلاة في نفسهِ ويتجرد في تحصيل الثياب ونسجها ويقول غرضي استر من يصلي عريانًا ولا يجد ثوبًا فإن ذلك ربما يتفق ووقوعهُ ممكن كما يزعم الفقيه أن وقوع النوادر التى عنها البحث في الخلاف ممكن .

والمشتغلون بالمناظرة مهملون لأمور هي فرض عين بالاتفاق .

(٢) أن لا يرى فرض كفاية أهم من المناظرة فإن رأى ما هو أهم وفعل غيرهُ عصى بفعلهِ وكان مثالهُ مثال من يرى جماعة من العطاش أشرفوا على الهلاك وقد أهملهم الناس وهو قادر على إحيائهم بأن يسقيهم الماء واشتغل بتعلم الحجامة وزعم أنهُ من فروض الكفاية ولو خلا البلد عنها لهلك الناس وإذا قيل له أن في البلد جماعة من الحجامين وفيهم غنية فيقول هذا لا يخرج الفعل عن كونه فرض كفاية . فحال من يفعل هذا ويهمل الاشتغال بالواقعة الملمة بجماعة العطاش كحال المشتغل بالمناظرة وفي البلد فروض كفايات لا قائم بها .

(٣) أن يكون المناظر مجتهدًا يفتي برأيه لا بمذهب الشافعي وأبي حنيفة حتى إذا ظهر له الحق في مذهب أبي حنيفة ترك ما يوافق رأي الشافعي وأفتى بما ظهر له كما كان يفعل الصحابة والأئمة فإما من ليس لهُ رتبة الاجتهاد وهو حكم كل أهل العصر وإنما يفتي فيما يسأل عنهُ ناقلاً عن مذهب صاحبهِ فلو ظهر له ضعف مذهبهِ لم يجز له أن يتركه فأي فائدة لهُ في المناظرة ومذهبهُ معلوم وليس له الفتوى بغيره وما يشكل عليه يلزمهُ أن يقول لعل عند صاحب مذهبي جوابًا عن هذا فإني لست مستقلاً بالاجتهاد في أصل الشرع .

(٤) أن لا يناظر إلا في مسألة واقعة أو قريبة من الوقوع غالبًا . ولا نرى المتناظرين يهتمون بالمسائل التى تعم البلوى بالفتوى فيها بل يطلبون الطبوليات التى تسمع فيتسع مجال الجدل فيها كيف كان الأمر وربما يتركون ما يكثر وقوعهُ ويقولون هذه مسألة خبرية أو هي من الزوايا وليست من الطبوليات. فمن العجائب أن يكون المطلب هو الحق ثم يتركون المسألة لما ذكروا والمقصود في الحق أن يقصر الكلام ويبلغ الغاية على القرب لا أن يطول .

(٥) أن تكون المناظرة في الخلوة أحب إليهِ وأهم من المحافل وبين أظهر الأكابر والسلاطين فإن الخلوة أجمع للفهم وأحرى بصفاء الذهن والفكر ودرك الحق وفي حضور الجمع ما يحرك دواعي الرياء ويوجب الحرص على نصرة كل واحد نفسه محقا كان أو مبطلاً وأنت تعلم أن حرصهم على المجامع والمحافل ليس لله وأن الواحد

منهم يخلو بصاحبه مدة طويلة فلا يكلمه وربما يقترح عليهِ فلا يجيب وإذا ظهر مقدم أو انتظم مجمع لم يغادر في قوس الاحتيال منزعًا حتى يكون هو المتخصص بالكلام .

(٦) أن يكون في طلب الحق كناشد ضالة لا يفرق بين أن تظهر الضالة على يده أو على يد من يعاونهُ ويرى رفيقهُ معينًا لا خصمًا ويشكرهُ إذا عرفهُ الخطأ وأظهر لـه الحق كما لو أخذ طريقًا في طلب ضالة فنبههُ صاحبهُ على ضالته في طريق آخر فإنهُ كان يشكرهُ ولا يذمهُ ويكرمهُ ويفرح بهِ أما المناظرون اليوم فأنت ترى كيف يسود وجه أحدهم إذا اتضح الحق على لسان خصمهِ وكيف يخجل بـه وكيف يجتهد في مجاحدتـهِ بأقصى قدرتـهِ وكيف يذم من أفحمهُ طول عمره .

(٧) أن لا يمنع معينهُ في النظر من الانتقال من دليل إلى دليل ومن إشكال إلى إشكال ويخرج من كلامـهِ جميع دقائق الجدل المبتدعة فيما لـهُ وعليهِ كقولهِ هذا لا يلزمني ذكرهُ وهذا يناقضهُ كلامك الأول فلا يقبل منك . فإن الرجوع إلى الحق مناقض للباطل يجب قبولهُ وأنت ترى جميع المجالس تنقضي في المدافعات والمجادلات حتى يقيس المستدل بعلة يظنها فيقال لـهُ ما الدليل على أن الحكم في الأصل معلل بهذه العلة فيقول هذا ما ظهر لي فإن ظهر لك ما هو أوضح منهُ وأولى فاذكره حتى أنظر فيه فيصر المعترض ويقول فيه معان سوى ما ذكرتهُ وقد عرفتها ولا أذكرها إذ لا يلزمني ذكرها ويقول المستدل عليك إيراد ما تدعيهِ وراء هذا ويصر المعترض على أنـهُ لا يلزمهُ. ويتوخى مجالس المناظرة بهذا الجنس من السؤال وأمثالـه ولا يدرى المسكين أن قولـهُ أعرفـهُ ولا أذكره إذ لا يلزمني كذب على الشرع فإنهُ إن كان لا يعرف معناه وإنما يدعيه لعجز خصمه فهو فاسق كذاب عصى الله وتعرض لسخطه بدعواه معرفة هو خال عنها ، وإن كان صادقًا فقد فسق بإخفائه ما عرف من أمر الشرع بعد أن سئل عنهُ . فمعنى قوله لا يلزمني أي في شرع الجدل الذي ابتدعناهُ بحكم التشهي والرغبة في طريق الاحتيال والمصارعة بالكلام لا يلزمني .

(٨) أن يناظر من يتوقع الاستفادة ممن هو مشتغل بالعلم والغالب أنهم يحترزون من مناظرة الفحول والأكابر خوفًا من ظهور الحق على ألسنتهم

فيرغبون فيمن دونهم طمعًا في ترويج الباطل عليهم .

هذه هي المبادئ السامية التى وضعها هذا الإمام الحجة الثبت للمناظرة بعد أن بين أسبابها وأضرارها وعلاجها كما هو شأن الباحثين الذين يريدون الخير بأممهم ولكنا للأسف لم نستفد كثيرًا من هذه التعاليم بل بقينا كما كنا لأن مظاهر الدنيا غطت على البصائر والأبصار .

يقول هذا الإمام بعد أن أدلى بحجته واعلم أن من لا يناظر الشيطان وهو مستولٍ على قلبهِ وهو أعدى عدو لهُ ولا يزال يدعوهُ إلى هلاكهِ ثم يشتغل بمناظرة غيره في المسائل التى المجتهد فيها مصيب أو مساهم للمصيب في الأجر فهو ضحكة للشيطان وعبرة للمخلصين.

تكلم الغزالي عن التعليم والتعلم فوضع للمتعلم والمعلم أساسًا يبنيان عليها ما يريدان أن يشتغلا به وهي على ما نظن من خير المبادئ التى أخرجها الفكر للناس ومعظمها في التعليم العالي الذي كان الغزالي يشتغل بهِ قال رحمهُ الله مما يلزم المتعلم :

(١) أن يقدم طهارة نفسهِ عن رذائل الأخلاق فإن كان الطالب رديء الخلق ما أبعدهُ عن العلم الحقيقي النافع . ومهما كان الخلق رديئًا فإن التعاليم الفنية لا تزيد صاحبهُ إلا رداءة وخبثًا .

(٢) أن لا يتكبر على العلم ولا يتأمر على المعلم ويلقي زمام أمرهِ بالكلية إليهِ في كل تفصيل ويذعن لنصحهِ إذعان المريض الجاهل للطبيب المتنور الحاذق وينبغي أن يتواضع لمعلمه ويطلب الثواب والشرف بخدمته ولا ينبغي أن يسألهُ إلا إذا إذن له فإن سؤال الطالب عما لم تبلغ مرتبتهُ إليهِ مذموم .

(٣) إن يحترز الخائض في العلم في مبدإ الأمر عن الإصغاء إلى اختلاف الناس سواءٌ كان ما خاض فيه من علوم الدنيا أم من علوم الآخرة وذلك يدهش عقلهُ ويمير ذهنهُ ويفتر رأيهُ ويؤنسهُ عن الإدراك والاطلاع بل ينبغي أن يتقن أولاً الطريقة الواحدة المرضية عند أستاذه ثم بعد ذلك يصغي إلى المذاهب والشبه وإن لم يكن أستاذه مستقلاً باختيار رأي واحد وإنما عادتهُ نقل المذاهب وما قيل فيها فليحذر منهُ فإن إضلالهُ أكثر من إرشاده فلا يصلح الأعمى لقود العميان وإرشادهم ومن هذا حالهُ يعد في عمى الحيرة وتيه الجهل .

(٤) أن لا يدع الطالب فنًّا من الفنون المحمودة ولا نوعًا من أنواعه إلا

وينظر فيه نظرًا يطلع به على مقاصده وغايته ثم إن ساعده العمر طلب التبحر فيه واستوفاه وتطرف من البقية فإن العلوم متعاونه وبعضها مرتبط ببعض ويستفيد منهُ في حال الانفكاك عن عداوة ذلك العلم بسبب جهلهِ فإن الناس أعداءٌ لما جهلوا .

(٥) أن لا يخوض في فن من الفنون دفعة بل يراعي الترتيب ويبتدئ بالأهم فإن العمر إذا كان لا يتسع لجميع العلوم فالحزم أن يأخذ من كل شئ أحسنهُ .

(٦) إن لا يخوض في فن حتى يستوفي الفن الذي قبلهُ فإن العلوم مرتبة ترتيبًا ضروريًا وبعضها طريق إلى بعض والموفق من راعى ذلك الترتيب والتدريج.

(٧) أن يكون قصد المتعلم في الحال تحلية باطنه وتجميلهُ بالفضيلة وفي المآل القرب من الله سبحانه ولا يقصد به الرئاسة والمال والجاه ومماراة السفهاء ومباراة الأقران .

أما ما يلزم المرشد المعلم فهو :

(١) الشفقة على المتعلمين وأن يجريهم مجرى بنيهِ .

(٢) أن لا يطلب على إفادة العلم أجرًا ولا يقصد به جزاءً ولا شكرًا بل يعلّم لوجه الله خالصًا وأن لا يرى لنفسهِ منة على طلبته وإن كانت المنة لازمة عليهم بل يرى الفضل لهم إذ هذبوا قلوبهم لأن تتقرب إلى الله بزرع العلوم فيها .

(٣) أن لا يدع من نصح المتعلم شيئًا وذلك بأن يمنعهُ من التصدي لرتبة قبل استحقاقها والتشاغل بعلم خفي قبل الفراغ من الجلي .

(٤) وهي من دقائق صناعة التعليم أن يزجر المتعلم عن سوء الأخلاقِ بطريق التعريض ما أمكن ولا يصرح وبطريق الرحمة لا بطريق التوبيخ فإن التصريح يهتك حجاب الهيبة ويورث الجرأة على الهجوم بالخلاف ويهيج الحرص على الإصرار .

(٥) إن المتكفل ببعض العلوم ينبغي له أن لا يقبح في نفس المتعلم العلوم التى وراءهُ كمعلم اللغة إذ عادتهُ تقبيح الفقه ومعلم الفقه عادته تقبيح علم الحديث والتفسير ومعلم الكلام ينفر عن الفقه فهذه أخلاق مذمومة للمعلمين ينبغي أن تجتنب والمتكفل بعلم واحد ينبغي أن يوسع على المتعلم طريق التعلم في غيره .

(٦) أن يقتصر بالمتعلم على قدر فهمهِ فلا يلقي إليه ما لا يبلغهُ عقلهُ

فينفرهُ أو يخبط عليهِ عقلهِ .

(٧) أن المتعلم القاصر ينبغي أن يلقي إليهِ الجلي اللائق بهِ ولا يذكر لهُ أن وراء هذا تدقيقًا وهو يدخره عنهُ فإن ذلك يفتر رغبتهُ في الجلي ويشوش عليهِ قلبهُ ويوهم اليهِ البخل بهِ عنهُ إذ يظن كل احد أنهُ أهل لكل علم دقيق فما من أحد إلا وهو راض عن الله سبحانه في كمال عقلهِ وأشدهم حماقة وأضعفهم عقلاً هو أفرحهم بكمال عقلهِ .

(٨) أن يكون المعلم عاملاً بعلمه فلا يكذب قولهُ فعلهُ وكل من تناول شيئًا وقال للناس لا تتناولوهُ فإنهُ سم زعاف سخر الناس بهِ واتهموهُ وزاد حرصهم على ما نهوا عنهُ .

هذا أيها السادة طرف من تعليم هذا الرجل في القرن الخامس من الهجرة . ومما يؤسف لهُ في حياة هذه الأمة البائسة أن وجد فيه كثير من أرباب الفكر الذين أزاحوا عن أعناقهم نير التقليد بما أدنوهُ من قوة العقل ورباطة الجأش ولكن تعاليمهم لا تلبث أن يأتي عليها الزمن فتضحى كامس الدابر ولا يكون للخلف نصير يهذب قواعدها ويدعو الناس إلى العمل بها . ويا ليت أن المنكرين يخلصون لا عليهم ولا هم بل الأمر بالعكس فإن كتب الغزالي طالما لقيت اضطهادًا حتى في المدن المستنيرة فقد أحرقت في رابعة النهار بمدينة المرية إحدى حواضر الأندلس وجعلتهُ من ترجمهُ موضوعًا للقادحين والمادحين فهذا يقول زائغ ملحد وآخر يقول بل مؤمن محقق ويظلون في أبحاث الألفاظ حتى يضيقوا الخناق على من يقرأ كلامهم أما الموضوع والتعاليم فقلما يبحثون فيها . ولذلك قلما تكون لتعاليم النابغين آثار عملية في حياة هذه الأمة ويعتقد كثير من الناس أن حياتهم لاتدوم إلا بمصادمة كل ذي فكرة يرى فيها صلاحًا لأمته فيخلقون له العراقيل ويتهمونهُ بما شاءوا من التهم وإذا أعوزتهم الحيلة جاءوا من قبل الدين فيمثلونهُ للعامة بصورة تقشعر منها الأبدان ولولا أن الغزالي كان يظهر للناس آراءهُ وهو بعيد من دنيا أهل السوء حينما نفي عليهم مذاهبهم لنالهُ منهم شرٌ كثير .

وبالجملة فإنا نرى الغزالي قد ارتفع كثيرًا عن الوسط الذي عاش فيه وأبدى آراءهُ بكثير من الصراحة وإن لم يمكنا أن نقول بكل الصراحة .

آراء الغزالي في النفس

الغزالي كان جل ما يسعى إليه هو

الفضيلة والتحلي بها ومن هذا شأنهُ لابد له من كلمة في النفس وأني أرى أراءهُ فيها نضحت من قبل التصوف المصحوب بالنقل عن الدين وهو من أبحاثه بعيد عن التشريح (التحليل) الفلسفي وهو ما اهتم به المتقدمون من الفلاسفة وقليل من متأخريهم كما أنهُ بعيد عن التشريح العملي وهو ما يميل إليه كثير من الفلاسفة الغربيين الآن .

قال الغزالي أن هناك أربعة من الأسامي تختلف مسمياتها القلب والنفس والروح والعقل، فأما القلب فحقيقتهُ الجسمية معلومة وتستوي فيه الحيوانات. وأما القلب المشار إليه بقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ فهو لطيفة ربانية روحانية لها بهذا القلب الجسماني تعلق وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان وأما علاقتها بالقلب الجسماني فما حار فيه الغزالي أو مما لم يرد إظهارهُ .

الروح يراد بها معنيان أحدهما جسم لطيف منبعهُ تجويف القلب فينتشر بواسطة العروق الضوارب إلى سائر أجزاء البدن وجريانهُ في البدن وفيضان أنوار الحياة والحس منها على الأعضاء يشبه فيضان النور من السراج الذي يدار في زوايا البيت فإنهُ لا ينتهي إلى جزء من البيت إلا ويستنير به والحياة مثالها النور الحاصل في الحيطان والروح مثالها السراج وسريان الروح وحركتهُ في الباطن مثل حركة السراج في جوانب البيت بتحريك محركهِ ـ الثاني ـ هو اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان وهو المعني الثاني من معاني القلب .

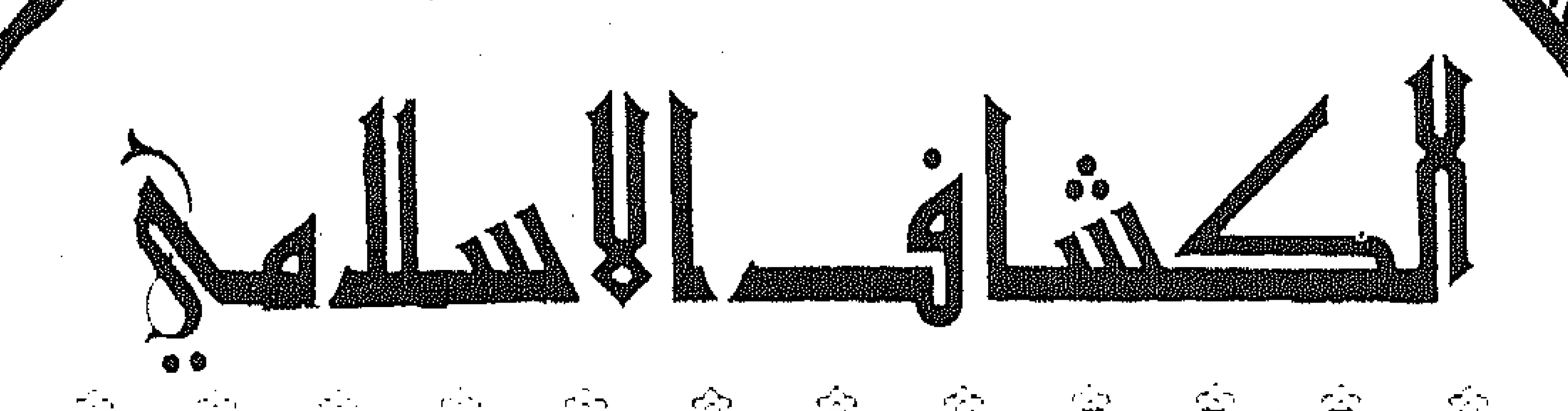
النفس يراد بها معنيان أحدهما المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة في الإنسان ـ الثاني تلك اللطيفة التى هي الإنسان بالحقيقة ولها أوصاف باختلاف أحوالها فهي المطمئنة وهي اللوامة .

العقل ذكر لهُ أربعة معان ـ أولها ـ ذلك الوصف الذى استعد بهِ الإنسان لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية الفكرية وهو الغريزة أو هو الاستعداد ـ ولا نظن أحدًا ينكر هذا المعنى حتى الماديين أنفسهم ـ قال ونسبة هذه الغريزة إلى العلوم كنسبة العين إلى الرؤية ـ الثاني ـ العلوم الأولية التى تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميز وقد صحح الغزالي هذا الإطلاق ونفي أن يكون العقل هو هذه العلوم لا غير ـ الثالث ـ العلوم المستفادة من التجارب

ـالرابع ـ أن تنتهي تلك الغريزة إلى أن يعرف عواقب الأمور ويقمع الشهوة . وسكت الغزالي بالمرة عن المخ وتلافيفه فلم يتكلم عليهِ بكلمة وكأنهُ اعتبرهُ مجرد آلـة للإدراك كبقيـة الآلات تعمل في الجسم بتدبير الروح وهذا مما لا أجيز لنفسي الخوض فيهِ إلا إذا كنت ممن يسيرون وراء الظنون والتخمينات .

أظن أيها السادة أن هذا القدر يظهر لحضراتكم الغزالي ونسبتهُ إلى الوسط الذي عاش فيه . وللرجل بعد تعاليم كثيرة في الأخلاق وتهذيب النفس وهو ما قصر نفسهُ عليهِ في آخر عمرهِ ولا يفي وقتي بان أطيل عليكم فأكتفي بهذا القدر والسلام .





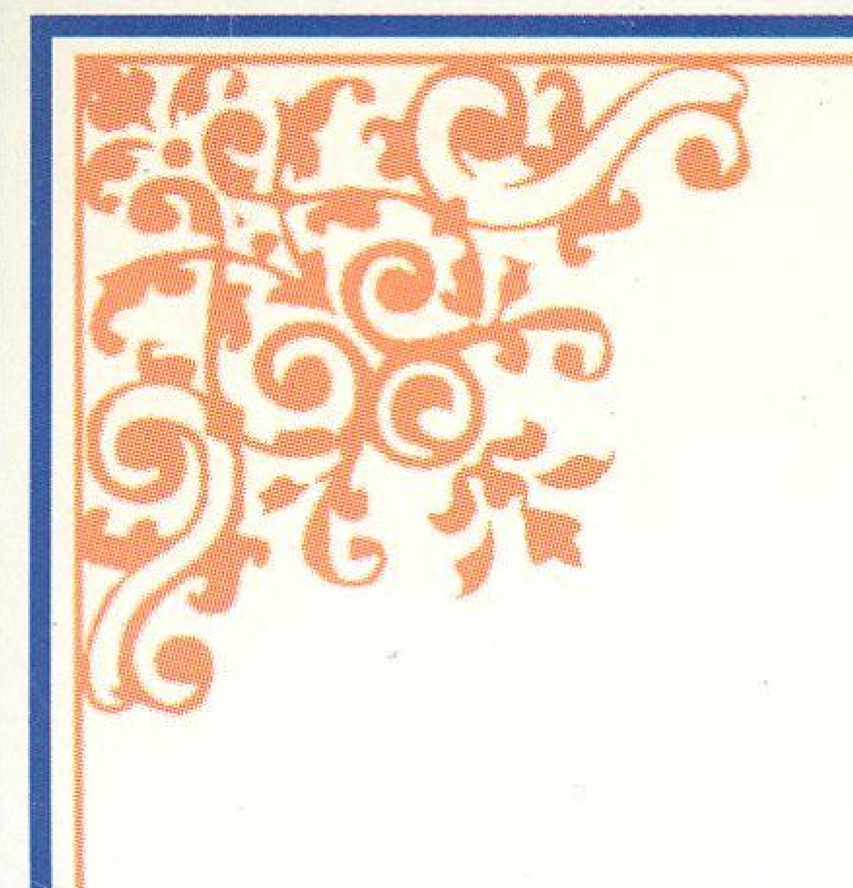
من أجل إضاءة أسطع للمساحات الواسعة
التي يشغلها الفكر العربي الاسلامي المعاصر
ومصادره الأصيلة.

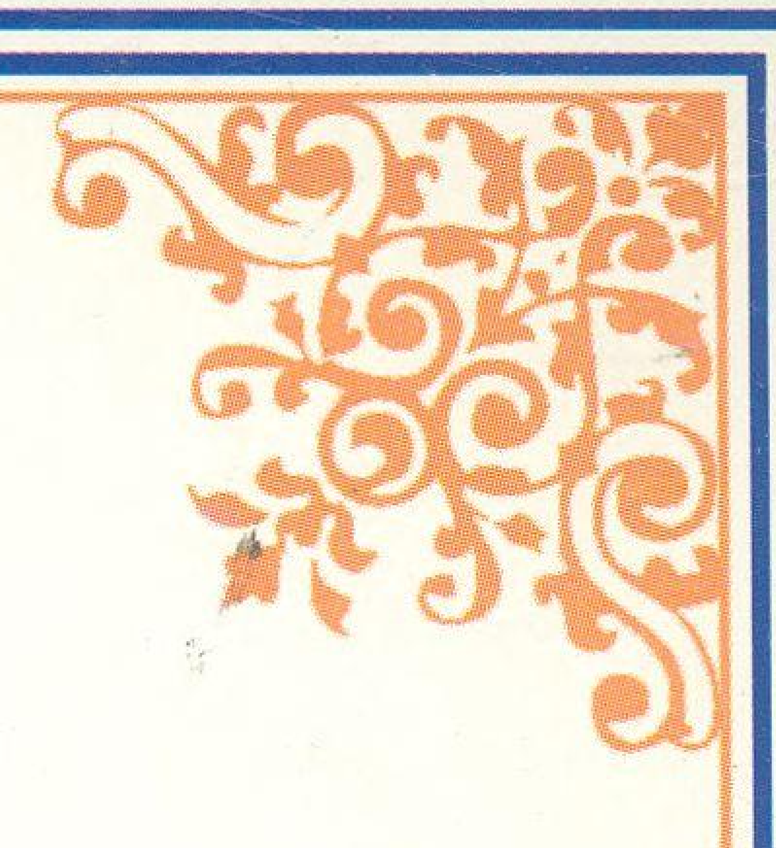
الكشاف الاسلامي

* أداة يحتاجها الباحثون والعلماء، ودليل يستخدمه طلاب الدراسات الاسلامية، ومرجع لا تستغني عنه المكتبات ومؤسسات التوثيق والمعلومات.
* نظام معلومات متكامل تعالج إشاراته الببليوغرافية وكشافها التحليلي التبادلي محتويات أوعية المعلومات العربية الاسلامية بعمق وشمولية.
* مجلة فصلية تعنى بالموضوعات الاسلامية في المطبوعات العربية. صدر العدد الأول منها في مطلع العام ١٩٨٩، مغطيا الدوريات الصادرة منذ العام ١٩٨٨، والكتب منذ العام ١٩٨٧.



تطلب من: دلمون للنشر
Dilmun Publishing Ltd.
P.O.Box 7161 NICOSIA - CYPRUS
Tel: 357-2-313491, Fax: 357-2-423198



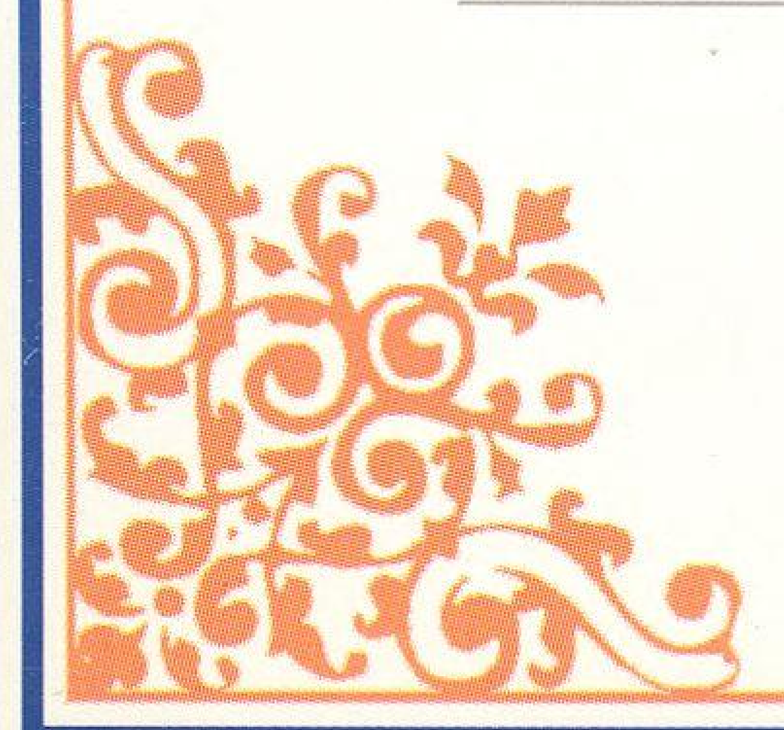


AL - MUSLIM AL - MUASIR

THE CONTEMPORARY MUSLIM



In this Issue



Vol. (23) No.(89)

Rabi II, Jomada I, Jomada II,1419

August - September - October,1998